Gonzalo Aguirre Beltrán

REGIONES DE REFUGIO

INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

EDICIONES ESPECIALES: 46
MEXICO, 1967

REGIONES DE REFUGIO

EL DESARROLLO DE LA COMUNIDAD Y EL PROCESO DOMINICAL EN MESTIZO AMÉRICA

POR

GONZALO AGUIRRE BELTRÁN

INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

EDICIONES ESPECIALES: 46

MÉXICO, 1967

Primera edición, 1967

Derechos reservados © 1967, por
INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO
Niños Héroes 139, México 7, D. F.
Queda hecho el depósito que marca la ley

IMPRESO EN MÉXICO
PRINTED IN MEXICO

SUMARIO

INTRODUCCIÓN ix

I. PROCESO DOMINICAL 1

Cambio cultural. Invención y descubrimiento. Préstamo cultural. Estabilidad cultural. La coyuntura colonial. Mecanismos dominicales. Los grupos minoritarios.

II. ECOLOGÍA ENEMIGA 21

El paisaje hostil. El ambiente de montaña. La territorialidad. Función de la propiedad. El artefacto regional.

III. PROBLEMAS DE POBLACIÓN 42

Ciclo demográfico. Tasa de mortalidad. Balance nutricional. Expectación de vida. Tasa de fertilidad. Densidad. Crecimiento demográfico. Cambio explosivo. El rezago de la natividad. Motivaciones socio-económicas. Estancamiento y cambio.

IV. CIRCULACIÓN HUMANA 65

Cambio de residencia. Cambio de afiliación. Cambio de habitat. Cambio de actividad. El complejo migratorio. Integración y mejoramiento.

V. RECURSOS Y LA TECNOLOGÍA 88

Energía almacenada. Recursos estratégicos. Técnicas de producción. Cultura agraria. Efecto del contacto.

VI. ECONOMÍA DUAL 110

Una economía de status. Dualismo económico. Flor de invernadero. Lo substantivo y lo formal. La economía ladina.

VII. ESFERAS DE LA ACTIVIDAD ECONÓMICA 128

La economía indígena. Equivalencias funcionales. Reciprocidad y redistribución. La economía dominical. La economía regional.

VIII. ESTRUCTURA DE CASTA Y CLASE 153

Comunidad vs. Sociedad. Estructura étnica. Desigualdad heredada. Culturas plurales. Una definición de casta.

IX. JERARQUÍA DEL PODER 178

Universos distintos. La República de indios. La base territorial. Dualidad complementaria. La escala jerárquica.

X. FUNCIONES Y NEXOS POLÍTICOS 198

Las funciones del poder. 1. Definición de la membrecía. 2. Alocación de los recursos. 3. Ordenación de las reciprocidades. 4. Redistribución de los excedentes. 5. Recreación social. 6. Relación con el mundo exterior. 7. Trato con los sobrenaturales. 8. Control social. Nexos políticos.

XI. ESTRUCTURA IDEOLÓGICA 220

Determinación social. Imago mundi. La falsa conciencia. Función de la ideología: 1. Proporcionar identidad. 2. Legitimar la superioridad. 3. Obstruir la integración. 4. Consolidar la estructura económica.

XII. ACCIÓN INDIGENISTA 240

El dilema de la especialización. Centros Coordinadores. Base material. Función agraria. Función agrícola. Función económica.

NOTAS 261

BIBLIOGRAFÍA 326

ÍNDICE ANALÍTICO 349

INTRODUCCIÓN

El desarrollo económico ha sido preocupación constante de los economistas durante la presente centuria; tanto en lo que concierne a sus aspectos teóricos cuanto a sus implicaciones prácticas. Una enorme suma de evidencia ha sido acumulada con el fin de respaldar las distintas interpretaciones que los estudiosos han propuesto para explicar el fenómeno de la industrialización; todo ello con el fin de construir marcos de referencia en que apoyar previsiones. La última guerra provocó en los países europeos que sufrieron una mayor devastación una situación crítica que pudo ser salvada mediante la aplicación de medidas y procedimientos de uso corriente por la teoría económica occidental. El resurgimiento de la Europa de la postguerra se basó en el empleo racional de los conceptos económicos ortodoxos que, el siglo anterior, habían derivado de la revolución industrial.

La creación de las Naciones Unidas y el movimiento ideológico que llamó la atención sobre la suerte de los países subdesarrollados que constituyen el Tercer Mundo, *hizo suponer que el modelo occidental de desarrollo era un buen ejemplo para ser imitado. Los países del* Tercer Mundo, *con niveles de ingresos tan bajos, podían incrementarlos si recorrían los pasos que habían dado unas décadas antes los países europeos. Los primeros intentos, hechos por quienes siguieron el consejo, hicieron ver que el modelo occidental no podía generalizarse. Los historiadores económicos comprobaron que el pase, de los europeos, a una economía industrializada se había dado en una coyuntura constituida por condiciones especiales que difícilmente podía volverse a dar. El explosivo crecimiento de la población, en los países del* Tercer Mundo, *introducía una variable que no tuvo gran peso en el momento en que los países occidentales iniciaron su industrialización. La variable demográfica cambiaba totalmente los términos de la ecuación.*

Las desventajas representadas por tal circunstancia —se advirtió luego— podían ser compensadas, en parte, por el acervo imponderable de técnicas y conocimientos, descubiertos por los países euro-

peos, que sin costo alguno ponían a la disposición de los países subdesarrollados. Los países avanzados lograron esas técnicas y conocimientos en un lapso que les llevó siglos de esfuerzo sostenido; las pruebas y contrapruebas que realizaron, exigieron un considerable gasto de energía. Hoy día esas técnicas y conocimientos demuestran su bondad por el éxito que manifiesta su aplicación; no necesitan ser comprobadas, se encuentran listas para su inmediata utilización por aquellos pueblos que llegaron tarde al banquete del progreso.

Planteada así la cuestión el problema quedaba reducido a ofrecer a los pueblos atrasados las técnicas y conocimientos cuya manipulación les permitiría sentar las bases para su crecimiento y desarrollo. Actuando bajo el influjo de tales supuestos algunas metrópolis coloniales implementaron programas de mejoramiento y bienestar destinados a modernizar la economía de las poblaciones sometidas a dominio. Se puso a disposición de los nativos las formas de educación, salubridad, transporte, crédito, organización y disciplina modernos para que iniciaran la aventura de su propio desarrollo. Desafortunadamente tales programas fracasaron; la población sometida a dominio no se interesó por las innovaciones que se le proponían y prefirió continuar su precaria existencia al amparo de la sabiduría y los "modos de hacer" tradicionales.

La experiencia colonial hizo ver la necesidad de contar con la participación activa de la población en todo programa de mejoramiento, participación que es difícil de conseguir en pueblos que sufren la acción deteriorante del proceso dominical. Los incentivos que llevan a la gente a la creatividad y la impulsan a desarrollar los esfuerzos que requiere el desarrollo no se dan sino en campo propicio; campo que deje entrever expectaciones de bienestar que está muy lejos de ofrecer la situación colonial. Los roles *de supersubordinación, que establece la estructura social, ubican a la población extranjera en rango elevado y a la nativa en la escala más baja de la jerarquía. La función de tales* roles *no es idónea para obtener la necesaria cooperación entre el gobierno y el pueblo, y sin tal cooperación, es aleatorio el éxito de cualquier programa de desarrollo.*

La resistencia que presentó la población nativa ante los programas de mejoramiento implementados por la política ética colonial

puso al descubierto la existencia de una estratificación de tipo dual como directa consecuencia del proceso de dominio. En el territorio del mismo país convivían, una al lado de la otra, dos sociedades fundadas en principios y prácticas económicas distintas: 1) la sociedad moderna de tipo industrial y cultura compleja, representada por la población extranjera metropolitana y sus descendientes, constituía la élite *gobernante; 2) la sociedad tradicional o arcaica, representada por los indígenas, formaba la masa sometida. Entre una y otra sociedad había una distancia social y cultural tan grande que los esfuerzos necesarios para borrarla implicaban un coste elevado que la metrópoli nunca estuvo dispuesta a cubrir.*

Los conceptos y métodos de la economía industrial, fundados en principios economizantes, eran inaplicables a las sociedades tradicionales que no participan de una economía de mercado que regule todos los ingredientes de la producción, entre ellos la tierra y el trabajo. Éstos, en las comunidades indígenas, no son considerados mercancía y, por tanto, no se encuentran sujetos a las normas de formación de precios ni al principio integrativo del mercado. Las formas de cooperación en el trabajo se basan en la reciprocidad y la redistribución; principios integrativos que engañosamente parecen favorables para construir con ellos formas cooperativas modernas, pero que en realidad, son principios opuestos a las normas en que se funda el capitalismo moderno.

La constatación de una estructura dual en los países coloniales llevó a los planificadores económicos a seguir el camino del menor esfuerzo, esto es, a ocuparse del crecimiento del sector moderno de la sociedad dejando que el sector tradicional o arcaico corriera la suerte de su propio destino. Evidentemente los planificadores prefirieron atarearse con la resolución de los problemas que les eran familiares, con los conceptos y prácticas que respondían a los postulados de la teoría económica occidental, para cuya manipulación se sentían especialmente adiestrados. Dejaron a un lado, en sus planes de desarrollo, a los sectores pre-industriales cuya conducta económica, regida por principios no bien entendidos, era imprevisible e inexplicable, de acuerdo con los conceptos ideados por la ciencia occidental.

Como ineludible consecuencia del comportamiento anterior, los planificadores económicos lograron aumentar la magnitud de la distancia que separa el sector moderno del sector arcaico de la sociedad, sin conseguir el crecimiento armónico del país; base para un desarrollo sostenido. El incremento de la distancia económica, social y cultural que separa a un sector de otro hizo más ostensible la inautenticidad de la situación colonial y dio origen a conflictos que exigieron soluciones acordes con el estado de la opinión mundial.

La coyuntura descrita no se limita a los países coloniales; se amplía y extiende hasta abarcar a gran parte de los países independientes que sufrieron la experiencia colonial y que hoy constituyen el Tercer Mundo. *Ellos también padecen las inconveniencias que derivan de la existencia de una sociedad dual y son quienes con mayor urgencia plantean la necesidad de una teoría y una práctica especialmente diseñadas para resolver su angustiosa situación. Esa teoría y esa práctica la suministra hoy día el complejo conceptual que recibe la designación de desarrollo de la comunidad.*

Los economistas del desarrollo gustan afirmar que la teoría occidental tiene aplicación general cualesquiera que sean los fenómenos que analice y que no hay una teoría económica especialmente diseñada para los países subdesarrollados. Esta posición académica es fundamentalmente sana, pero no se compagina con la práctica. Hemos hecho notar cómo los planificadores económicos, frente a los problemas que plantea la sociedad dual, están abandonando a su propia suerte a los sectores pre-industriales al dedicar todos sus esfuerzos y recursos al desarrollo de los sectores modernos de la población. Los sectores pre-industriales están constituidos especialmente por los campesinos de cultura tradicional entre los cuales se agrupan los indígenas, cada vez más pobres y cada vez más explotados.

El conflicto que emerge de la confrontación de los sectores opuestos de la sociedad dual plantea la necesidad de un cuerpo de doctrina que contemple los distintos momentos en que se manifiesta el proceso y que son particulares para cada uno de los países en vías de desarrollo. El momento que ostenta el conflicto en un país dado es distinto porque las variables que componen la

estructura económica son diversas. Ello obliga a cada uno de esos países a buscar conceptos y métodos propios que al tiempo que produzcan el mejoramiento económico apoyen la acción integrativa que resuelva la oposición entre los sectores moderno y tradicional de la sociedad. Del éxito de la empresa depende la consolidación del país como nación, esto es, el pase de la dependencia externa a la creatividad y el desarrollo.

Entre los países latinoamericanos, estructurados como sociedades duales, México tuvo la fortuna de haber promovido primero una revolución social que creó los incentivos y las motivaciones indispensables para formular una teoría y una práctica del desarrollo del sector tradicional de su población. Las ideas y patrones de acción que dieron forma a esa teoría y a esa práctica no nacieron, desde el principio, como un sistema unificado de conceptos y obras en ejecución, sino aisladamente; emergieron aquí y allá, donde la actividad gubernamental experimentaba formas nuevas de tratar con la gente y sus problemas ancestrales. El primer ensayo de conceptualización y aplicación de una teoría de desarrollo de la comunidad se llevó al cabo por los años iniciales del movimiento revolucionario y tuvo como escenario una comunidad indígena, sede de una vieja civilización, cuyo mejoramiento e integración a la sociedad nacional se intentó por medio de una acción, denominada integral, que tomó en consideración la totalidad biológica, psicológica, social, económica y cultural de la unidad regional.

Un segundo gran impulso lo suministró la experiencia que derivó de la construcción de un sistema de escolarización destinado a alfabetizar a una población rural pre-alfabeta. Los métodos habituales de enseñanza fueron adaptados al medio rural y se diseñó entonces, el tipo de maestro específicamente necesario para contender con la situación. Fue un maestro de escasa capacidad técnica, pero con iniciativa bastante para actuar como promotor del desarrollo de la comunidad en que ejercía sus funciones múltiples. Éstos comprendían, además de la alfabetización, la gestión agraria, el fomento agrícola, la organización económica, la procuración de la salud y de la recreación y, sobre todo, la reinterpretación de las ideas modernas en los viejos moldes tradicionales para que, el cambio de lo antiguo a lo nuevo, se efectuara sin los graves trastornos de perso-

nalidad y estructura que conducen a la anomia. *La teoría y práctica de la educación indígena corrió paralela a los conceptos y patrones de acción que dieron forma a la educación rural.*

Una tercera contribución importante la dio la reforma agraria que puso en manos de los campesinos la tierra que cultivaban. Al hacerlo dio origen a un nuevo concepto sobre la propiedad y su uso, que recibió la designación de ejido. *En este concepto se fundó no sólo la redistribución de la tierra concentrada en unas cuantas manos, sino además, el otorgamiento a los campesinos desposeídos de un* status *en la sociedad y una participación en el goce del poder, antes detentado por los grandes terratenientes. La asignación de crédito a los campesinos introdujo una poderosa fuerza renovadora en las comunidades con economía de subsistencia y la reorganización de los mismos, en sociedades cooperativas, hizo posible ensayar nuevos arreglos estructurales que representaron un paso adelante en la integración de esas poblaciones a la sociedad nacional.*

Al favor de la organización ejidal la salud pública introdujo en el paisaje rural las ideas y prácticas de la medicina científica, contrastándolas con las tradicionales. Éstas no sólo tienen como meta resolver las ansiedades que derivan del estado de enfermedad sino, además, funciones de control social que son tenidas en alta estima y que impiden la fácil substitución de una medicina por otra; no obstante las indudables ventajas que, para la restitución de la salud biológica, presenta la medicina occidental. La íntima conexión de la medicina con otros aspectos importantes de la cultura hizo aparente la ineficacia de implementar programas unilaterales en comunidades indígenas donde es prácticamente imposible abstraer un aspecto de la cultura de su contexto social. Los programas de salud requerían para su éxito quedar comprendidos dentro de programas más amplios de desarrollo.

La combinación de las acciones unilateralmente implementadas en una unidad de acción coherente e integrada fue tempranamente ensayada en México por la antropología aplicada al encargarse temporalmente de la atención de las poblaciones regionales; más tarde formó la tesis cardinal de las misiones culturales, constituidas por equipos de profesionistas que ejecutan una acción conjunta en las comunidades cuyo mejoramiento e integración procuran. Las

misiones culturales inicialmente operaron en regiones rurales, indígenas y no indígenas; la bondad de la tesis en que se fundan hizo posible su establecimiento en el medio urbano de las grandes ciudades que, por constituir polos de atracción para la población rural, reciben contingentes considerables de migrantes que proceden del sector tradicional de la sociedad.

La experiencia mexicana en el desarrollo de las comunidades, tanto la que derivó de la implementación unilateral de la acción cuanto la que se fundó en la comprensión de la situación como una totalidad, permitió a los científicos especializados en la aplicación de las ciencias sociales formular un conjunto unificado de ideas y prácticas que recibe la designación de acción integral y que constituye la teoría que dio forma a las agencias de mejoramiento y de integración llamadas centros coordinadores. Por su concepción y por su manera de operar, los centros coordinadores son la versión mexicana de proyectos de desarrollo de la comunidad implementados en las regiones subdesarrolladas de un país. Hemos designado a esas regiones con el nombre sugestivo de regiones de refugio porque en ellas, la estructura heredada de la Colonia y la cultura arcaica de franco contenido pre-industrial, han encontrado abrigo contra los embates de la civilización moderna.

En diversos lugares y ocasiones hemos expuesto con desahogada amplitud la teoría de los centros coordinadores y las bases en que se funda el desarrollo de la comunidad en las regiones de refugio. En nuestra obra El Proceso de Aculturación *hicimos un análisis detallado de la doctrina y los métodos del desarrollo; la filosofía de los programas; los medios empleados y los fines que se persiguen; las motivaciones e incentivos que conducen al cambio. En la obra que sometemos ahora a la docta consideración de los estudiosos deseamos complementar lo entonces dicho con un enfoque del problema del contacto y el cambio de un orden distinto al cultural. En el presente trabajo pondremos un acento decidido en la estructura social y en el proceso de integración por ella determinado. Aprovecharemos la oportunidad que nos brinda tal coyuntura para hacer comentarios marginales sobre la interpretación mexicana de la teoría del desarrollo de la comunidad y sobre las posibilidades de su*

generalización a otros países latinoamericanos de estructura dual, en proceso de desarrollo.

La definición práctica de los expertos de las Naciones Unidas dice: "La expresión desarrollo de la comunidad se ha incorporado al uso internacional para designar aquellos procesos en cuya virtud los esfuerzos de una población se suman a los de su gobierno para mejorar las condiciones económicas, sociales y culturales de las comunidades, integrar a éstas en la vida del país y permitirles contribuir plenamente al progreso nacional. En este complejo de procesos intervienen, por lo tanto, dos elementos esenciales: la participación de la población misma en los esfuerzos para mejorar su nivel de vida, dependiendo todo lo posible de su propia iniciativa; y el suministro de servicios técnicos y de otro carácter en forma que estimulen la iniciativa del esfuerzo propio y la ayuda mutua, y aumenten su eficacia." La definición, además, propone la consecución de dos metas importantes: el mejoramiento y la integración y fija un límite a la acción de desarrollo: el momento en que la comunidad ha logrado establecer las pre-condiciones o pre-requisitos que le permiten, de ahí en adelante, contribuir plenamente al progreso nacional.

La acción implementada por los centros coordinadores, su doctrina y métodos, así como las finalidades que persigue y el límite que señala el término de su acción, concuerdan totalmente con el contenido de la definición formulada por los organismos especializados de las Naciones Unidas. Nos interesa, sin embargo, hacer notar que el trabajo en las comunidades indígenas pone un énfasis particular en la consecución de una de las metas señaladas, la integración. Ello se debe a las características que impone a los programas de desarrollo la existencia de una estructura dual, que pervade toda la situación. Las poblaciones indígenas no son propiamente, poblaciones campesinas subdesarrolladas, son, en lo esencial, grupos étnicos de cultura diferente que tienen una gran cohesión interna y que presentan una gran resistencia a la integración, cuando ésta pretende preservar los mecanismos dominicales que segregan a los indígenas en posiciones ostensibles de subordinación.

La heterogeneidad étnica de los países latinoamericanos comprendidos en lo que ha sido llamada Mestizo América, es incontrover-

tible. Un sector importante de la población nacional, el constituido por la población indígena, se compone de un abigarrado conjunto de comunidades autosuficientes y autocontenidas cada una de las cuales tiene una forma de habla distinta a la de la comunidad vecina; esta forma de habla puede ser un idioma o una simple variante dialectal. De cualquier modo el idioma, distinto al nacional, y la cultura de comunidad, distinta a la nacional, representan barreras a la integración que sólo pueden ser vencidas cuando se emplean los métodos y las técnicas que han ido paso a paso diseñando la antropología aplicada.

Las necesidades de integración llevaron al empleo de agentes de cambio que fueron llamados promotores culturales. Con una fortuna que estábamos muy lejos de prever, el nombre y la función obtuvieron inmediata difusión, en programas similares a los de los centros coordinadores, implementados en países hermanos de Centro y Sud América. Los promotores, indígenas bilingües extraídos de las comunidades donde su acción será utilizada, son adiestrados en ocupaciones profesionales que les permiten actuar con éxito como auxiliares del personal técnico de alto nivel y sobre sus hombros recae la responsabilidad de traducir las innovaciones propuestas en materia de educación, salubridad, agricultura, ganadería, organización empresarial, defensoría legal, urbanización y recreación, en términos de los valores de la cultura de la comunidad. El cambio internamente inducido favorece la evolución de la cultura y la apertura de las comunidades contenidas; indispensables, ambos procesos, para lograr su integración a la cultura y sociedad nacionales.

La utilización de promotores culturales en los programas de desarrollo de la comunidad, por otra parte, establece un necesario equilibrio en la acción implementada que no puede conseguirse de otro modo. El promotor es una persona adiestrada en el uso y manipulación de dos culturas, la suya y la nacional; sin embargo, su cultura de origen es la indígena y a ella se encuentra condicionado por un temprano proceso de endoculturación. El técnico de alto nivel, por el contrario, pertenece a una cultura industrial altamente especializada que, a menudo, abstrae el contenido de su disciplina del contexto social y así procede a introducirla en la comunidad indígena. Para el promotor, lo económico, lo educativo o lo

sanitario son ininteligibles fuera de su contexto; aún las operaciones económicas regidas por el principio integrativo del mercado son concebidas por él en una matriz de relaciones sociales. La interacción entre la operación especializada del técnico y la socializada del promotor establecen un equilibrio que favorece las innovaciones.

La coordinación, en el nivel regional, de los aspectos múltiples del programa integral coadyuva a dar unidad y contenido social a las actividades simultáneamente implementadas. La coordinación en el nivel nacional permite, a su vez, articular los programas regionales en los planes de desarrollo diseñados para todo el país y facilita el traspase de la responsabilidad del desarrollo cuando los programas ubicados en las regiones de refugio han alcanzado sus metas. En tal momento los organismos especializados de la administración pública toman en sus manos las acciones de educación, salubridad o economía, que normalmente les corresponden, y utilizan sus canales y procedimientos habituales para fortalecer el mejoramiento y la integración en el punto de arranque en que los dejaron los programas de desarrollo de la comunidad.

Debemos dedicar un párrafo final al desarrollo de la comunidad urbana simplemente para informar que, en México, aún no hemos construido una teoría y una práctica adaptada a nuestras necesidades, a la manera como la formulada aquí para resolver los problemas de la población campesina. Ello se debe, indudablemente, a que los problemas de urbanización son recientes en su planteamiento crítico; derivan del explosivo crecimiento de la población latinoamericana que tuvo iniciación después de la segunda guerra mundial. Se han realizado ensayos tomando prestados la tesis de las misiones culturales o los conceptos de bienestar social rural para aplicarlos en la situación urbana. Sin embargo, es innegable la urgencia de una teoría y una práctica especialmente diseñadas para analizar y resolver los problemas que presentan los cinturones de miseria de las grandes ciudades. Los países en vías de desarrollo confrontan cada vez mayores dificultades para regular la atracción que sobre los campesinos ejercen los polos de crecimiento industrial y carecen de una doctrina unificada y coherente para ofrecer a los migrantes niveles de vida —ingresos, vivienda, educación, salud— acordes con las expectaciones de la vida moderna.

I. PROCESO DOMINICAL

Toda disciplina científica, al determinar con exactitud los fenómenos que operan dentro del área de su particular interés, crea un vocabulario que asigna, a cada término, un significado específico y le da uso como herramienta esencial en la investigación. En no pocas ocasiones un mismo fenómeno, contemplado desde el marco conceptual de disciplinas emparentadas, recibe distintas designaciones que muestran enfoques o matices diferentes del análisis, y conducen, las más de las veces, a enriquecer la interpretación o en menor medida, a oscurecerla.

Por este motivo conviene fijar, desde el principio, el significado que damos a las palabras, para evitar las confusiones que emanan de la connotación distinta que les asignamos. Uno de los factores causales en la evolución de las culturas, y de las sociedades que las contienen, está representado por el dominio que ejercen los grupos técnica y económicamente más desarrollados sobre los grupos que participan de formas de vida y organización menos complejas. El juego de fuerzas que hace posible la dominación y los mecanismos que se ponen en obra para sustentarla, es lo que llamamos *proceso dominical.*

Con ello tratamos de definir la intervención e importancia que en la evolución cultural tienen dos categorías opuestas perfectamente configuradas, a saber: 1) las fuerzas favorables al cambio que provienen de innovaciones generadas, *a)* dentro del grupo propio por la invención y el descubrimiento o *b)* fuera de él por el préstamo cultural, y 2) las fuerzas opuestas al cambio que proceden de resistencias originadas, *a)* dentro del grupo propio por el condicionamiento cultural o *b)* fuera de él por el imperio, el control, la autoridad, la sujeción y el dominio externos. Hechas las anteriores aclaraciones podemos intentar, con términos bien definidos, el examen del proceso dominical y sus implicaciones.

CAMBIO CULTURAL

Una de las pocas constantes de la existencia humana es el cambio cultural. Ninguna cultura viviente es estática por grande que sea su aislamiento, por escasa que sea su población, o por sencillo que sea su utillaje tecnológico. Los cambios en la cultura pueden ser lentos y de tal modo minúsculos, que aun vistos en perspectiva histórica, den la sensación de estancamiento; no obstante, de generación en generación, esa cultura evoluciona y el estudio minucioso de sus normas de conducta muestra siempre un número abrumador de modificaciones inaparentes para el indocto. Las culturas más simples y conservadoras del continente que, desde la época del descubrimiento de América, parecen persistir sin alteración alguna, están tipificadas por las formas de vida de las bandas selvícolas que merodean en el trópico hostil. La investigación etnográfica, sin embargo, ha demostrado un cúmulo considerable de préstamos culturales, que vienen modificando muy diversos aspectos de esas culturas.[1]

En debido contraste, otras culturas cambian velozmente y se modifican de generación en generación a tal grado, que la adaptación a lo nuevo exige el mantenimiento de una actitud psicológica hospitalaria a las innovaciones. La cultura moderna de los países altamente desarrollados es ejemplo de cultura en proceso de cambio acelerado. Debe hacerse notar, sin embargo, que el cambio no engloba todos los aspectos de la cultura sino que, a menudo, se limita a aspectos como la tecnología, donde las invenciones y descubrimientos constantemente perfeccionan el equipo de que disponen esas culturas, para contender con las fuerzas ambientales; pero en otros aspectos, como el de la organización social y política, el de la ideología o el de la ética, los cambios son, lamentablemente, lentos.

El ritmo a que se realizan los cambios culturales, ha tomado una importancia inusitada en nuestra época, debido a la gran distancia que separa el desarrollo tecnológico y económico de los países altamente industrializados del de los pueblos coloniales o semicoloniales. En un mundo que empequeñecen más y más el in-

cremento y la rapidez de las comunicaciones, las diferencias respecto a desarrollo generan situaciones de desajuste y provocan desequilibrios en la convivencia humana de tal magnitud, que no pueden ser ignorados. Bajo el peso de tales presiones y responsabilidades, las ciencias sociales se han visto obligadas a examinar con toda acuciosidad cuáles son las fuerzas que favorecen y cuáles las que se oponen al progreso. El estudio del cambio cultural se vuelve así una de las tareas más trascendentes y prácticas de la antropología.[2]

La observación del estado en que se encontraban los pueblos pre-alfabetos antes de que la cultura adquiriera su actual desarrollo técnico, unido al descubrimiento de sociedades humanas, como las americanas, que permanecieron aisladas durante un tiempo considerable de su evolución y que, no obstante lo anterior, llegaron a producir formas de vida extremadamente elaboradas y a lograr adelantos en las ciencias, en las artes y en la organización política y social que les merecieron el calificativo de altas culturas —como la maya, la tolteca, la inca y otras más— hizo pensar por un momento que en el crecimiento y auge de los grupos humanos el cambio internamente generado era el factor más importante en la evolución de la cultura. El evolucionismo del pasado siglo, de hecho, se fundó en el principio de la unidad psíquica del hombre para explicar, tanto la semejanza de creencias e instituciones en pueblos distantes entre sí, cuanto las diferencias entre esos pueblos, como etapas distintas de cultura por las cuales las sociedades menos avanzadas debían pasar para alcanzar la etapa superior de la civilización.

Invención y descubrimiento

Muchas son las críticas que pueden hacerse a la teoría evolucionista del siglo pasado, pero es indudable que su formulación puso de relieve la continuidad de la cultura, la constancia del cambio y la existencia de mecanismos que internamente los generan. Esos mecanismos emergen, básicamente, del proceso de invención tan arraigado en la naturaleza humana. Por invención, la antropología comprende no sólo la creación deliberada de un artefacto, una

maquinaria o alguna otra forma material de la cultura, radicalmente nuevos, sino, además, los nuevos conceptos, ideas, esquemas de organización social, política o religiosa y los nuevos sistemas económicos que tan importante función desempeñan en el desarrollo histórico. El proceso de invención actúa sobre la totalidad de la cultura y no sólo sobre sus elementos tangibles.[3]

Una vez descubiertos los métodos fundamentales que desembocan en el establecimiento de un cuerpo de actividades, las sociedades humanas, sin distinción, pueden prohijar la producción de un flujo incesante de invenciones que hacen más y más compleja la cultura. La mayoría de las veces las invenciones no producen cambios dramáticos en la vida de un pueblo; la evolución de la cultura se funda en los pequeños cambios que se producen todos los días y que resultan de la contribución de numerosas personas. Al distinguir entre cambios grandes y pequeños comprendemos mejor la trascendente función que, en el desarrollo de la cultura, juega la invención, la cual, a veces, produce una profunda novedad y, en otras, simples cambios de detalle sobre las prácticas aceptadas. La suma de esos cambios grandes y pequeños es la que da su dimensión al proceso de invención y permite comprobar cuán importante es, en el acervo de cualquier cultura, lo que corresponde al cambio internamente generado, aun cuando se le compare con lo que corresponde a lo que ha tomado en préstamo del exterior.

De tiempo en tiempo los pueblos se ven sometidos a fluctuaciones violentas que culminan en la subitaneidad del cambio cultural. El fenómeno se produce cuando una severa desorganización acarrea, como remedio heroico, un movimiento nativista reivindicatorio. Wallace le llama proceso de revitalización y lo configura con los intentos deliberados y organizados que llevan al cabo los miembros de un grupo étnico para construir una cultura más satisfactoria mediante la rápida aceptación de una norma de múltiples innovaciones. Por lo general, la fructificación impetuosa de invenciones se origina cuando el grupo se halla sujeto a una notoria posición de subordinación e inferioridad con respecto a una sociedad dominante. Cuando el movimiento mesiánico pone en peligro la relación de superordinación que la *élite* tiene

establecida, el uso de la coerción física detiene la irrupción de las invenciones.[4]

Pero aún sin el auxilio inesperado que le proporciona el proceso de revitalización, el de invención explica suficientemente, con el carácter acumulativo de su acción, cómo pueblos tribuales de economía rudimentaria —entre ellos los mesoamericanos— en un tiempo relativamente corto, pudieron alcanzar niveles de cultura ciertamente sorprendentes al crear un sistema de numeración, basado en la posición de los valores, el cual implicó la concepción y el uso de la cantidad matemática cero, adelantándose en más de un milenio a los pueblos indostanos y en dos milenios a los occidentales europeos que contaban con una tecnología y una economía mucho más desarrolladas.[5]

Es indudable que, para lograr tan notables adelantos, los pueblos mesoamericanos no descansaron exclusivamente en la facultad inventiva de uno de ellos, sino que en su evolución hacia formas más complejas de cultura, intercambiaron descubrimientos e invenciones prestándose gran número de elementos culturales. No de otra manera podríamos comprender la explosiva elevación del pueblo azteca —al que los europeos encontraron como grupo dominante en Mesoamérica cuando ésta fue conquistada— y que, en el lapso de unas cuantas centurias, pasó de la simple organización de una banda seminómada, al de núcleo rector de una poderosa confederación de pueblos, poseedora de una cultura extremadamente elaborada y eficiente en muchos de sus aspectos. La asombrosa elevación del pueblo azteca sólo puede explicarse a base de la adquisición por préstamo, de elementos de cultura que tomaron de los pueblos que les precedieron en la hegemonía y con los cuales estuvieron en contacto. El encumbramiento del pueblo inca fue similar. Lévi-Strauss afirma que en ambos casos se produjo una coalición efímera de culturas muy diversas, algunas muy antiguas y heterogéneas entre sí.[6] En efecto, el proceso de invención, con todo y su enorme importancia, no es suficiente para explicar por sí solo la evolución de la cultura.

PRÉSTAMO CULTURAL

El préstamo entre pueblos culturalmente emparentados nunca toma los caracteres de notoriedad que presenta en los casos en que dicho préstamo se realiza entre pueblos cuyas formas de vida difieren considerablemente. El estudio de la transmisión de elementos de una cultura a otra estuvo, en sus comienzos, limitado en gran parte a rastrear la difusión de rasgos o complejos entre tribus vecinas de cultura simple, que ocupaban áreas geográficas definidas. La investigación tenía como propósito la reconstrucción de la historia cultural de esos pueblos que, por carecer de historia escrita, no contaban con más documentación que la que podía suministrar la observación de sus formas de vida.

Pronto se vio que el análisis del proceso de transmisión cultural, que los estudios de difusión emprendían entre tribus vecinas, eran menos importantes que los estudios encaminados a comprender los mecanismos, por medio de los cuales, la cultura occidental, técnica y económicamente más desarrollada, al entrar en contacto con los pueblos de cultura simple, transmitía los elementos culturales propios y sufría, a su vez, la intromisión de elementos culturales ajenos. Este proceso de modificación recíproca de los patrones de las culturas en contacto fue llamado aculturación.

En otro lugar, definimos la aculturación como el proceso de cambio que emerge del contacto de grupos que participan de culturas distintas, y lo caracterizamos por el desarrollo continuado de un conflicto de fuerzas entre formas de vida de sentido opuesto que tienden a su total identificación, y se manifiestan, objetivamente, en su existencia a niveles variados de contradicción. El estudio del contacto entre la cultura occidental europea, en su variedad española, y las culturas indígenas de América, en su variedad azteca, nos sirvió para confrontar el pasado con el presente, el distinto carácter compulsivo o voluntario que tomó el préstamo, la participación de grupos o individuos en el intercambio, la continuidad o alternancia de los contactos y la inducción deliberada de la mudanza o la espontaneidad de la misma. Estas fuerzas opuestas dieron origen a lo que bien podríamos llamar la variedad

mexicana de la cultura occidental y, por extensión, la variedad indoladina que, en los distintos países mestizo-americanos, se presenta a variados niveles de contradicción.[7]

No es este el momento de caracterizar los aspectos distintivos de la cultura indoladina en Mestizo América,[8] pero sí viene al caso hacer notar que, el proceso de aculturación, continúa actuando con señalado vigor al favor de la subsistencia de núcleos de población que se tienen por herederos directos de los grupos originales que entraron en contacto —los indios y los ladinos— no obstante que el mestizaje biológico y la conjugación de las culturas en conflicto dieron nacimiento a una población mayoritaria de mezcla y a una cultura que, a base de la interpenetración de sus elementos antagónicos y de la reinterpretación de sus opuestos, ha evolucionado en una cultura nueva, distinta de las antagónicas que le dieron el ser. El proceso de aculturación, reforzado por el de invención, aportaron a la cultura indoladina su perfil y carácter distintivos.

Estabilidad cultural

La subsistencia de representantes de los grupos antagónicos originales, a pesar de los cuatro y medio siglos de contacto, es uno de los rasgos significativos de Mestizo América y una de las motivaciones más poderosas que obligan a la acción gubernamental a integrar esos grupos en las sociedades nacionales que ha forjado el desarrollo histórico; pero, a su vez, tal subsistencia es manifestación objetiva de las fuerzas que se oponen a la invención, a la aculturación y, en consecuencia, a la evolución de la cultura. Dichas fuerzas están constituidas por los mecanismos que mantienen la estabilidad y la continuidad, y sin las cuales, la invención y la aculturación carecerían de significado.

El desarrollo económico de las culturas europea y norteamericana y el dominio colonial que mantuvieron hasta hace unos cuantos años sobre los pueblos subdesarrollados, propició la aceptación coercitiva o espontánea de las formas de vida de la cultura industrial, en lo particular, de los productos de su tecnología. Los pueblos coloniales y semicoloniales nunca aceptaron sin crítica los présta-

mos culturales, aún en aquellos casos en que lo nuevo demostraba una evidente superioridad sobre lo viejo. Respondieron a las innovaciones fundándose en la experiencia tradicional, aceptando lo que podía ser reinterpretado e integrado en los patrones de cultura propios, y rechazando lo que tenían por inoperante o peligroso para la estabilidad y continuidad de sus modos de vida.

La aceptación selectiva de los préstamos culturales hizo aparecer a los pueblos prealfabetos como hostiles e impermeables al cambio, y se racionalizó la situación de explotación y sometimiento en que se encontraban, achacándola a su obstinado tradicionalismo. En realidad, los mecanismos estabilizadores de la cultura no son generados exclusivamente por la cultura bajo asedio, sino también, y en gran medida, por la cultura dominante. En efecto, dos categorías de fuerzas opuestas entran en juego, a saber: 1) las que proceden de dentro de la cultura y están representadas por el proceso de endoculturación, y 2) las que se ejercen desde fuera y son consecuencia del proceso dominical.

Herskovits define la endoculturación como el proceso por medio del cual el individuo asimila las tradiciones de su grupo y conforme a ella se comporta. En él distingue dos momentos contrarios: el que actúa durante la niñez y el que se realiza en la edad adulta. Durante el primer momento, la persona es condicionada por los patrones básicos de su cultura. Aprende a manejar los símbolos del lenguaje, las formas aceptadas de comportamiento, los valores reconocidos y las instituciones a las que debe adaptarse. Todo ello lo asimila de tal modo en el subconsciente, que la adhesión a las formas de vida del grupo propio se establecen con firmeza y solidez. Durante el segundo momento, la endoculturación opera en el plano consciente. Lo que es prestado a un individuo puede ser aceptado o rechazado; elige críticamente entre las alternativas que se le brindan.[9]

El primitivo nivel condicionante de la endoculturación produce los mecanismos que dan a cada cultura su estabilidad y es el nivel que evita que ésta se desorganice, aún en los períodos de extrema violencia en el cambio. El posterior nivel consciente de la endoculturación abre las puertas a la mudanza y al recondicionamiento. Este último carácter de la endoculturación, equilibrando al pri-

mero, impide que un pueblo, por sencillo y aislado que parezca, sea impermeable a la evolución. La resistencia al cambio, sin embargo, no puede explicarse por las fuerzas internamente generadas si éstas no se ven reforzadas por fuerzas que las apoyen desde el exterior. Las presiones externas son puestas en juego por el proceso dominical cuyo modo de actuar será objeto de análisis y esclarecimiento cuidadosos.

La coyuntura colonial

Los procesos de invención y aculturación y sus opuestos, los de endoculturación y dominical, han sido tratados con un énfasis desigual. Mientras los primeros motivaron exámenes múltiples y estudios amplios, el último ha merecido escasa consideración o ha sido completamente soslayado por la investigación antropógica. Ello se ha debido, en parte, a que la antropología cultural encauza sus intereses a la interpretación de hechos culturales, no de hechos sociales; y el proceso dominical enfoca su atención a estos últimos.

Al confrontar los problemas que sufren las minorías étnicas y la naturaleza de las relaciones interraciales, los antropólogos norteamericanos se avocaron al análisis del proceso dominical contemplándolo desde el ángulo del prejuicio, de las rivalidades y odios entre grupos. Creyeron encontrar la fuente original del proceso en una causalidad múltiple que construyeron sumando los factores económicos y sociales con el miedo, la agresión y los conflictos sexuales. Estos estudios, aunque estimulantes e ilustrativos, abstraen el proceso en sus aspectos psicológico, educativo, económico o legal, y con ello dan una imagen parcial del problema. De haberlo considerado en su totalidad, forzosamente habrían tenido que atacar sus implicaciones políticas, y el hacerlo los hubiera llevado a una arena en la que los científicos se sienten particularmente incómodos.

Esto nos explica, además, porqué esos mismos antropólogos, en sus descripciones etnográficas de las comunidades indias, cuidan mucho de referirse a los aspectos políticos de las culturas bajo examen, en cuanto concierne a sus conexiones regionales. Las tocan con guante blanco. Es obvio afirmar, por tanto, que cuando estu-

dian comunidades sujetas al dominio colonial, evitan hacer referencia al fenómeno dominical; y, hasta donde ello es posible, extrapolan a las comunidades de su contexto y las presentan como entidades aisladas. Este método de enfoque es cómodo porque evita conflictos con las potencias coloniales; pero sustrae un segmento fundamental de la realidad.

En Europa, especialmente en aquellos países que tuvieron una larga historia colonial o que son actores de una coyuntura dominical, la posición de los antropólogos es particularmente delicada, ya que la neutralidad de su *rol* científico se ve en constante conflicto con las lealtades que su *rol* ciudadano le debe a la metrópoli de la cual forman parte.[10] Debido a ello, no extraña la oposición que levanta la antropología aplicada pues, en esos países, está inevitablemente ligada a la administración colonial.[11]

Por supuesto, hay excepciones a la regla; muchas de ellas surgieron durante los años álgidos de la lucha contra el nazismo. Esas excepciones llevaron al cabo un libre análisis del proceso dominical en casos —como la coyuntura colonial y el problema de las minorías— donde sus mecanismos de acción son evidentes. La coyuntura colonial tuvo fin, en la mayoría de los países latinoamericanos, a partir de los años iniciales del siglo pasado; la terminación legal de la dominación extranjera, sin embargo, no desvaneció las implicaciones derivadas de tres siglos de condicionamiento a situaciones de super-subordinación. La estructura social de esos países está toda embebida de residuos que nutren sus raíces en el pasado colonial y explican el actual subdesarrollo de sus poblaciones. Una breve alusión a esa historia es indispensable para contemplar el proceso en su contexto global.

La colonización de América ofrece como rasgo cardinal el hecho de que su equipamiento y desarrollo se hizo tomando en cuenta los intereses de la madre patria y no los de la población indígena. La estructura de los grupos étnicos subordinados fue transformada violentamente para que se convirtiera en un *instrumento de uso* de la metrópoli.[12] La *élite* india fue comprometida a prestar su colaboración; las empresas se sirvieron del reclutamiento forzoso de mano de obra y los movimientos migratorios consecuentes estuvieron determinados por las necesidades de la economía metropolitana.

Como inevitable resultado de tal política, algunos grupos étnicos se adaptaron a la vida colonial en calidad de siervos, mientras otros la resistieron, al encontrarse lejos de los focos de explotación, en regiones hostiles por su clima o por su topografía que las volvía difíciles para la circulación de hombres y mercancías.

Los pueblos dominados tuvieron una historia dual, la propia y la de la dominación europea, y esta alteridad influyó en la forma como se desenvolvió la colonia.[18] El grupo dominante se componía por tipos distintos de agentes dominicales; administradores, pobladores y misioneros, que imprimieron a sus actividades orientaciones diferentes. Unos pusieron mayor énfasis en la dominación política, otros en la económica y los últimos, en la ideológica; pero todos concurrieron a sentar las bases de una dominación que duró centurias. El proceso dominical así establecido fue configurando sus mecanismos de acción, y perfeccionándolos, para afirmar el dominio sin necesidad de acudir al uso de la coerción física sino en casos de excepción.

Mecanismos dominicales

Esos mecanismos, que vamos a analizar en el actual contexto colonial, son los que actuaron en el pasado con las variaciones que impuso el tiempo, el lugar y el progreso técnico.[14] Éllos son:

Primero. La *segregación racial* sancionada por la ley, que levanta una barrera —comúnmente llamada línea de color— destinada a separar a los extranjeros de los nativos y sus mezclas. En este mecanismo se funda la estructura total —social, económica y política— del sistema colonial y es responsable de que se constituya una sociedad dual, cortada horizontalmente por la línea de color, que deja al grupo dominante en el estrato superior y a la masa sujeta en el estrato inferior. Debido a la segregación, la sociedad colonial es una sociedad dividida en castas, que impide la movilidad vertical de casta a casta y, a menudo, las ubica espacialmente; al grupo dominante en una ciudad señorial, a los nativos en el *hinterland* de esa urbe. Las relaciones entre los grupos están orientadas por constelaciones de super-inferioridad o de super-subordi-

nación; y quienes lo integran no son juzgados conforme a su valía o destreza individuales, sino como miembros indiferenciados de grupos que están encima o abajo de la línea de color.

Furnivall afirma, que el rasgo que tipifica la situación colonial, es la existencia de una sociedad plural.[15] En cierto sentido toda sociedad es plural, puesto que contiene elementos diferentes con intereses divergentes; pero con tal designación Furnivall quiso calificar a las sociedades que comprenden órdenes sociales diversos y que, aun formando una unidad política, viven lado a lado sin mezclarse. En estas sociedades la reacción contra la explotación toma la forma de un nacionalismo exacerbado que enfrenta a un orden con el otro, agravando la inestabilidad del conjunto. Según Furnivall, este acontecer obliga a una fuerza ejercida desde fuera —una potencia colonial— a permanecer como el factor capaz de dar cohesión y unidad a las sociedades plurales. En Mestizo-América no hay tales sociedades plurales.

Lo que se observa son órdenes culturales diversos constituidos por grupos étnicos que no hablan la misma lengua, que tienen formas de subsistencia, indumentaria, habitación, dioses y tradiciones diferentes; pero esta diversidad o pluralismo cultural no implica necesariamente la existencia de sociedades plurales. Se establece, única y exclusivamente, una sociedad dúplice compuesta por el grupo dominante, de origen metropolitano, y por el grupo dominado o colonizado. Balandier hace notar, con razón que en la coyuntura colonial el fenómeno del pluralismo carece de importancia; lo esencial es la base racial en la división de los grupos, su heterogeneidad radical, el antagonismo de las relaciones y la obligación de coexistir dentro de los límites de un marco político único, es decir, lo importante es el mecanismo dominical.[16]

La segregación tiene como raíz un preconcepto que, no por carecer de cimientos científicos, deja de ser una creencia que suministra puntos de apoyo para la acción, a saber: la superioridad innata del blanco sobre el indígena.[17] Este principio básico de la ideología colonial, fraseado unas veces en términos religiosos, otros en términos económicos o culturales, ha sido fundamento de dominio desde que los europeos iniciaron su expansión hasta hace poco tiempo. La descolonización, provocada por la última guerra

mundial, ha colocado en una incómoda postura a las potencias coloniales, que ya no pueden seguir usando el argumento racial como justificación. La inferioridad innata de las razas de color, sin embargo, es un prejuicio que está muy lejos de haber sido erradicado.

Segundo. El *control político* que detenta el grupo dominante y deja a la masa sin participación en el gobierno. La administración de la colonia está dirigida desde la madre patria y el grupo extranjero, como representante de la metrópoli, disfruta de las posiciones claves. Aun cuando en algunas colonias, o en regiones dentro de las mismas, los nativos conservan cierto aparato político y aparece una pequeña aristocracia local como el cuerpo que da forma a un gobierno indirecto; este aparato no es sino la fachada que oculta a los que verdaderamente ejercen el poder.[18] El control del país, directo o indirecto, tanto en sus relaciones internas cuanto en las externas, significa la incrustación de un sistema administrativo en el corazón mismo del grupo colonizado, esto es, el establecimiento de una relación de dominancia-sumisión.

El dominio político se acompaña del dominio cultural que oprime a las culturas nativas y yugula su desarrollo. El control político implica una doctrina o política indigenista que puede estar orientada a incorporar a los indios en la cultura colonial para situarlos como proletarios en una sociedad clasista, o pueda estar encaminada a dejarlos en el subdesarrollo de su autoctonía —en una aparente posición de respeto a las culturas subordinadas— para que coexistan dentro de la sociedad dividida en castas.

La subyugación política se racionaliza con la teoría que sostiene que los nativos son incapaces de gobernarse a sí mismos y que caerían en manos de caciques y dictadorzuelos si se les permitiera la autodeterminación. Pero nada se hace para adiestrarlos en la acción política y cuando surgen agitadores, se les encarcela en prisiones que gozan de una reputación bien merecida. Esto significa un incremento de los derechos políticos de quienes pertenecen al grupo dominante a costa de las prerrogativas que deberían disfrutar los nativos.

Tercero. La *dependencia económica* que reduce a la población indígena a la condición de un instrumento de uso. El área colonial es explotada como *hinterland* de la metrópoli para la producción

de materias primas; éstas son exportadas para su proceso en la madre patria o en otros países occidentales. Las áreas dependientes son relegadas a una economía no industrial donde las actividades agrícolas o mineras predominan; la concentración de la industria se reserva para Europa. Los nativos no tienen participación en la dirección ni en la propiedad de las empresas de explotación en gran escala, como tampoco la tienen en la importación. Sólo pueden trabajar en actividades de subsistencia o como asalariados no calificados en empresas extranjeras.

Las poblaciones coloniales son típicamente campesinas y, cuando pasan al sector terciario del empleo, ocupan posiciones de sirvientes. Hay una enorme discrepancia entre los salarios de los residentes blancos y nativos. No existe, como en la metrópoli, una clase media o medianera entre la *élite* y la masa. Las barreras ocupacionales se establecen al nivel de la casta y no hay escalera económica para los nativos. Las ganancias de los extranjeros se basan, fundamentalmente, en el trabajo barato del indígena.

En el área colonial el equipamiento es mediocre; los caminos y otras vías de comunicación, que se abren con mano de obra forzada, están destinados a servir los intereses de las compañías y de los tratantes extranjeros.[19] Los impuestos obligan al indígena a buscar numerario y los entregan al arbitrio de los acaparadores de sus productos. El reclutamiento de mano de obra para haciendas y plantaciones establece salarios, condiciones de trabajo y circulación de hombres y mercancías que dan todas las ventajas a los explotadores coloniales. A todo ello se agrega el despojo de la propiedad agraria y la formación de una burguesía terrateniente que concentra en sus manos la mayor y mejor porción de la tierra cultivable. La acción administrativa se aplica, como se advierte, a construir la infraestructura de una colonia de explotación.

La subordinación económica encuentra soporte en la racionalización que afirma que los nativos son incompetentes para operar el sistema productivo y de distribución aun en su propia casa. Boeke llegó a sostener la existencia de una economía dual de clase distinta para nativos y europeos; la economía de subsistencia propia de los indígenas, la economía moderna exclusiva de los colonos.[20] Entre una y otra economía habría una diferencia de clase tan drás-

tica, como la que supuestamente existe, según Lévy-Bruhl, entre las funciones mentales de los primitivos y la de los europeos, entre la mentalidad lógica y la prelógica. La superposición de una economía moderna y otra de subsistencia, es correcta; existe efectivamente una economía dual, pero no de clase distinta, sino de orientación distinta, que no se conjugan, como consecuencia de la operación del proceso dominical. Los nativos son racionales tanto en sus transacciones comerciales cuanto en los demás apartados de su economía; si sus metas difieren, ello significa solamente que pueden ser reorientadas por medio de la educación técnica y económica.

Cuarto. El *tratamiento desigual* que otorga, a las poblaciones involucradas en la coyuntura colonial, tipos distintos de servicios. Por razones obvias, los problemas de la salud y el saneamiento del medio no pueden ser abstraídos del contexto total; la población nativa es objeto de prevención coercitiva como un paso ineludible que debe darse para proteger al grupo dominante radicado en su seno. En cambio, se evita deliberadamente que la educación alcance a la masa, ya que el incremento de los conocimientos es un poderoso fermento que afecta gravemente la estructura colonial basada en las relaciones de super-subordinación. La educación formal es incompatible con un rígido sistema de castas. No es extraño, por lo tanto, que la pugna entre misioneros y pobladores —los unos propugnando la evangelización, los otros manteniendo la ignorancia— termine por el triunfo de los últimos. El tratamiento desigual no se limita a la educación, comprende todas las esferas de la vida, entre ellas la justicia y el derecho; y se justifica por el peligro que corre la colonia si se levanta a los indios.

Quinto. El *mantenimiento de la distancia social,* que limita el contacto entre los grupos a situaciones y normas de comportamiento estereotipados.[21] La colonización no es un fenómeno dado, evoluciona de menos a más; cuando se inicia, es tolerado el mestizaje y los productos de mezcla pasan a formar parte, generalmente, del grupo dominante; cuando la colonia se afirma, las mezclas son compulsivamente rechazadas y pasan a engrosar el grupo colonizado. Al establecerse sólidamente el sistema colonial, los grupos se excluyen mutuamente y constituyen círculos de propagación cerrados. La casta superior crea asociaciones recreativas, de amistad y

religión privilegiadas, a las que no pueden acercarse los nativos. Cuando éstos y los blancos se ven colocados en situaciones en que el contacto es inevitable, como en los pueblos pequeños y aislados, reglas de etiqueta celosamente guardadas, formalizan las relaciones y simbolizan la distancia social entre las razas. Esta distancia varía en su monto y calidad, según los rasgos de la personalidad de los colonizadores. En América los portugueses y los españoles la respetaron menos que los británicos y holandeses; sin embargo, el patrón general se mantiene invariable como mecanismo de dominación.

Sexto. La *acción evangélica* que consolida la conquista armada, al poner en circulación una ideología cuyas metas, apostadas en la vida ultraterrena, promueven la conformidad y hacen tolerables la subordinación y el abuso.[22] La evangelización, por supuesto, no tiene por finalidad servir como mecanismo dominical; todo lo contrario, sus propósitos son la consecución de una igualdad ecuménica sin distinción de raza o color y por ella lucha; pero, cuando actúa en la coyuntura colonial, inevitablemente se convierte en instrumento de dominio.[23] No importa que los misioneros entren en conflicto abierto con gobernantes y mercaderes, para quienes el control político y la dependencia económica son los fines específicos de la colonización. En la pugna entre utopía y realidad, los primeros al fin y al cabo salen perdiendo e, inopinadamente, contra la voluntad expresa de sus actores, la acción misionera es aprovechada para extender el control político y la explotación económica.

La evangelización es una fuerza paradójica de naturaleza ambivalente; hermana y divide.[24] Al actuar sobre los grupos étnicos es una fuerza agresiva que desintegra la organización tribual, debilita la solidaridad de la familia, perturba la estructura del parentesco y exige una lealtad, a la fe que impone, mayor que la debida a la tradición. El valor revolucionario de la acción misionera es el que aprovecha la coyuntura colonial para alcanzar sus propios fines; la *anomía* producida en los primeros momentos de la cristianización es usufructuada por los administradores para establecer sobre esas ruinas una estructura dominical. La motivación religiosa, que quiso extender las luces de la fe cristiana a las poblaciones paganas del orbe, justificó el descubrimiento y conquista de América; esa

misma motivación, al racionalizar la impureza de la religión nativa, justifica su destrucción y substitución inacabadas.

Los mecanismos dominicales, hasta aquí analizados, descubren a las claras el modo como operan las fuerzas externas que se oponen a la evolución y progreso de la cultura. La sociedad colonial, compuesta por dos órdenes sociales en conflicto, está estructurada a propósito para que una *élite*, condicionada por el *esprit féodal*, mantenga en subordinación a poblaciones indígenas poco desarrolladas, a las que oprime e impide el libre perfeccionamiento de sus patrones culturales, de sus normas de organización social, de su comportamiento económico y de sus asociaciones políticas y religiosas. Para justificar su conducta retrógrada, la sociedad colonial elabora una ideología, animada por preconceptos de raza, que imprime a la situación total un carácter manifiesto de inautenticidad.

Los grupos minoritarios

Los mecanismos que configuran el proceso dominical se dan en situaciones distintas a la coyuntura colonial. En América Latina, políticamente independiente, no todos los grupos humanos participan por igual en la riqueza, el prestigio y el poder. Hay grupos que, aun formando parte de la sociedad nacional, pertenecen a la clase trabajadora, azotada por la pobreza, y no disfrutan de los beneficios reservados para las clases media y alta. Los campesinos y los citadinos establecidos en los cinturones de miseria de las grandes urbes viven a niveles muy bajos de salud, nutrición, casa y educación. Estos grupos, que por su ignorancia y rusticidad sufren a menudo el escarnio y la burla de quienes están en elevada postura, se hallan sujetos a explotación; pero son miembros integrantes de las mayorías, hablan la lengua nacional, en su físico e indumentaria no muestran notables diferencias respecto a los demás y, lo que es realmente importante, sienten formar parte de la sociedad nacional; por lo que sus lealtades, derechos y deberes los derivan de esa membrecía.

Hay, además, en el seno de los países latinoamericanos que componen lo que ha dado en llamarse Mestizo-América otros grupos

de población que no sienten pertenecer a la gran sociedad nacional, que se distinguen del hombre común por la indumentaria que da visibilidad a sus rasgos físicos; por la lengua aborigen que hablan y que los separa de la comunicación general; por la configuración de su cultura tan distinta en muchos aspectos de la occidental y por ser los herederos directos de grupos étnicos nativos vencidos en la aventura de la conquista y sujetos a la dominación extranjera. Estos grupos son conocidos genéricamente como indios y, no obstante que suman un número respetable y en algunos casos son más del 50% de la población total del país, sociológicamente son grupos minoritarios.

Las minorías étnicas experimentan, como las poblaciones colonizadas, los efectos del proceso dominical, pero con una diferencia de clase trascendente: están tituladas al goce de una ciudadanía legalmente reconocida y sancionada por la sociedad nacional. Al nivel de la nación no existen obstáculos graves que impidan al miembro de una minoría étnica integrarse en la mayoría, siempre que fuese su deseo; pero, al nivel regional, o local, los mecanismos dominicales niegan la igualdad, estorban la movilidad, procuran el aislamiento del grupo y mantienen el *statu quo* de la situación colonial conservando, en el seno de la sociedad clasista, relaciones de casta totalmente anacrónicas.

Según se advierte, el problema de las minorías étnicas se ubica al nivel regional y sólo en ese nivel habremos de analizarlo para evitar graves errores en la conceptualización. El término minoría, grupo minoritario o grupo étnico, sociológicamente considerado, implica la posesión de ciertas incapacidades y rasgos indeseables que cuentan más para calificarlo que el simple número de sus miembros. Un grupo minoritario es inherentemente distinto y *no perteneciente* a la sociedad regional; por tal motivo es excluido, consciente o inconscientemente, de la participación plena en la vida de la cultura.[25] El grupo étnico, así separado, es objeto de un trato diferente y desigual.

Los rasgos importantes que definen el *status* de la minoría, son: 1) la incapacidad en forma de prejuicio, discriminación y segregación que administra la mayoría regional.[26] La mayoría lo es, no por su número generalmente corto, sino por el poder económico,

político y social que ejerce. 2) Esta incapacidad se relaciona con rasgos indeseables para esa mayoría como lo son el aspecto físico, la lengua, la religión y otros aspectos de la cultura, diferentes. 3) La visibilidad de los rasgos indeseables y las incapacidades que origina, desarrollan actitudes y formas de conducta que hacen de los grupos étnicos unidades sociales conscientes de serlo. No se puede discriminar largo tiempo a un pueblo, dice Wirth, sin generar en él una sensación de aislamiento y de persecusión y sin que adquiera el concepto de ser más diferente de otros, de lo que es en realidad.[27]

Los rasgos indeseables y las incapacidades sociales funcionan en el ámbito de una sociedad global en la que los hombres son considerados potencialmente iguales y donde un credo nacional les garantiza la igualdad de derechos y oportunidades. Contrariamente a la actitud que sustenta la sociedad regional, la nacional alienta a los grupos étnicos a elevarse y reclamar sus derechos. Cuando las minorías participan de una cultura primitiva incompatible con la vida moderna, promulga leyes protectoras que intentan evitar, sin conseguirlo, que la sociedad regional se introduzca libremente en los bienes y personas del grupo subordinado. Los intereses regionales, en conflicto con los nacionales, son los que determinan el *status* de las minorías y, en consecuencia, la intensidad de las incapacidades y rasgos indeseables que atajan la evolución de la cultura.

En la situación latinoamericana la segregación espacial, basada en el prejuicio, reduce a los grupos étnicos de cultura selvícola a reservaciones sancionadas por la ley. El *status* de estos grupos primitivos no se extiende a los grupos étnicos de cultura agraria que componen el agregado genérico llamado indios. Estos disfrutan de una ciudadanía, inauténtica e inacabada, que los sitúa en un plano de igualdad legal respecto a la sociedad nacional; sin embargo, en la situación regional se hallan segregados —y a sí mismos se segregan— en áreas de refugio que funcionan, de facto, como reservaciones.

En ellas los grupos sociológicamente minoritarios, los indios, refuerzan los vínculos que los identifican y perfeccionan los rasgos que los distinguen; en esas regiones, además, la mayoría sociológica compuesta por los ladinos —residentes nacionales— actúa como

fuerza externa al grupo étnico y al administrar las incapacidades incrementa la heterogeneidad, estorba el cambio social y cultural, favorece la ignorancia que levanta barreras contra la comunicación y propaga actitudes que estigmatizan a los indios como seres inferiores, de modo que pueda justificarse tanto la explotación del grupo, como la de sus recursos.[28]

En la situación interétnica de las regiones de refugio los mecanismos dominicales, según se advierte, generan fuerzas externas que concurren, en apoyo de las internamente originadas, a menoscabar el ritmo del cambio social y cultural. Estos mecanismos tienen la función de mantener el *statu quo* heredado, la estructura de castas de las colonias de exploración, para obstruir la emergencia de sociedades clasistas que representan un paso adelante en la evolución de la humanidad.

II. ECOLOGÍA ENEMIGA

Los programas de desarrollo de la comunidad que se llevan al cabo en los distintos países latinoamericanos, presentan rasgos comunes y divergencias que emergen de las peculiaridades del ambiente sociocultural en que se hallan encuadrados. En gran parte de esos países, especialmente los comprendidos en Mestizo-América, los programas se implementan en una coyuntura intercultural constituida por la interacción de grupos de población de cultura diferente que conviven en un mismo territorio. Entre uno y otro grupo existen relaciones de dependencia que les ligan a un destino común y configuran unidades sociogeográficas, las más de las veces bien estructuradas.

El grupo de población ladina participa de las formas de vida que definen el perfil de la cultura latinoamericana moderna y constituye el sector dominante de la ecuación. Los grupos de población indígena —remanentes de los antiguos habitantes de América— al conservar sus viejos valores, costumbres y normas de conducta, apenas modificados por la invención y la aculturación, aparecen como el sector de la población nacional más retrasado en su evolución y, por tanto, sujeto a la subordinación y la explotación de los grupos técnica y económicamente más desarrollados.

Las regiones donde la coyuntura colonial subsiste son regiones de refugio, que ostentan características propias, de las cuales, las ecológicas, serán objeto de consideración en los párrafos que siguen.

El paisaje hostil

La parte del paisaje que no ha sido perturbada por la acción humana, recibe de los geógrafos la designación de *fundamento;* pero difícilmente se encuentran hoy áreas donde el *fundamento* pueda ser observado. Desde la lejana época del poblamiento de América, el hombre se extendió por las islas y la tierra firme, ocupando lo mismo los desiertos que los pantanos, las selvas y los bosques, las

sabanas y los altiplanos, las quebradas y las montañas; nada escapó a su búsqueda inquisitiva. A medida que evolucionó su tecnología las alteraciones que introdujo en el paisaje fueron en aumento; sin embargo, éstas alcanzaron mayor envergadura cuando el hombre de Occidente descubrió el Nuevo Mundo e inició la modificación del *habitat* utilizando una instrumentalidad técnica y cultural mucho muy eficiente.

Esta mudanza llegó a tal punto que actualmente, en las regiones de economía avanzada, la parte principal del paisaje está constituida por el perfil de las grandes ciudades, por la complicada red de los caminos; por los lagos que formaron las represas, por los campos geométricamente cultivados. Hay, no obstante, otras regiones en donde las obras del hombre no son igualmente aparentes; en ellas el paisaje, alterado desde hace siglos, volvió a reconstruir una estructura muy semejante a la original, porque el utillaje de los grupos humanos ahí establecidos es tan rudimentario que apenas consigue conturbar la esencia misma del *fundamento*.[1] En esas regiones, llamadas de refugio, el hombre está de tal manera inmerso en la naturaleza que es difícil desligarlo de su ambiente.

El paisaje terrestre es sustancialmente variable; cambia con la altitud, con la latitud y con otras determinantes, como la vegetación y la orografía, que contribuyen a definir los distintos tipos de ambiente a los que debe adaptarse el hombre. Las regiones de refugio se ubican en paisajes particularmente hostiles o en áreas de difícil acceso para la circulación humana; donde la explotación de los recursos disponibles reclama la inversión de esfuerzos considerables —aun para la tecnología moderna— que no son recompensados con satisfacciones de alcance similar. La sociedad industrial las tiene como regiones de reserva destinadas al uso futuro de recursos que, por ser más abundantes o asequibles en otras regiones, no exigen en la actualidad denuedos mayores de los habituales.[2] Los ambientes inhóspitos o de árduo abordaje son básicamente tres: los desiertos, las selvas tropicales y los macizos montañosos; cada uno de ellos ofrece oportunidades u opone barreras que habremos de considerar.

En Mestizo América el ambiente desértico está representado por las tierras áridas del norte de México, las que se extienden a lo

largo de la costa del Mar Pacífico —desde el Perú hasta la mitad de Chile— y las que forman la Patagonia. En esas tierras el beneficio de la lluvia es nulo o extremadamente escaso; la temperatura, alta durante las horas de intensa radiación, experimenta cambios bruscos que se traducen en variaciones diarias mayores que las variaciones medias anuales. La vegetación está compuesta por las plantas que almacenan agua, las perennes de largas raíces que florecen cuando la lluvia cae y las anuales, que se adormecen en la sequía y crecen y maduran rápido con la precipitación pluvial. En el desierto, el agua proviene de pozas, irregularmente distribuidas por el territorio, o de las corrientes exóticas que se aventuran por la tierra sedienta en su camino hacia el mar, al cual raras veces llegan.

Las oportunidades que este ambiente ofrece a la ocupación humana son pocas; no obstante el desarrollo creciente de los medios de comunicación motorizados, el desierto es todavía una barrera infranqueable para fines prácticos.[3] Las regiones de refugio que en él se constituyen sólo dan resguardo a bandas cazadoras y recolectoras de reducido tamaño o en proceso de extinción; pero no lo conceden igualmente a las comunidades agrícolas, que aprovechan el agua de las corrientes exóticas para sus propósitos de irrigación, ya que ésta les es disputada por la población ladina dominante.

Las selvas tropicales dan forma a un segundo ambiente adverso que, hasta muy reciente data, era francamente hostil. La cuenca del Orinoco-Amazonas —cuyo tipo de selva se prolonga por la costa del Caribe y el Golfo de México— constituye el área de tierras tropicales más extensa del mundo. Los geógrafos distinguen en ella la selva lluviosa y la semidecidua y para ello atienden a las diferencias cuantitativas, no cualitativas, de los rasgos que las configuran. En ambas crecen, en apretada proximidad, cientos de especies vegetales; los árboles gigantes y medianos forman un inmenso techo a la subvegetación arbustiva y cubren el suelo con la penumbra, suelo al que sólo llegan los rayos luminosos que alcanzan a filtrarse por el follaje. La lluvia es persistente y torrencial, salvo durante una estación de secas mal definida; la temperatura es uniformemente alta y la humedad extrema durante el año.

No obstante que los ancestros primevales del hombre tuvieron su origen en regiones tropicales, y a pesar de que las civilizaciones americanas más antiguas florecieron en las selvas y los pantanos, una gran parte de esas tierras revertieron a las condiciones vírgenes.[4] Al cazador recolector el trópico le brinda pocas oportunidades; la circulación en la selva es penosa y, a menudo, las galerías formadas por las corrientes fluviales son las únicas vías de comunicación, cuando la navegación es posible; la vida animal es escasa en el suelo y abundante de pájaros y mamíferos arbóreos en el techo vegetal; los árboles de especies variadas fructifican unos tras otros, en el curso del ciclo anual; pero ni los animales ni los vegetales son bastantes para sustentar a poblaciones de alta densidad con medios acomodados de vida.

Para los pueblos agrícolas, de tecnología simple, el trópico ofrece las inseguridades de la agricultura itinerante que utiliza el sistema de roza y en la que el agotador esfuerzo de tumbar el monte, y conservar la tierra libre de la invasión de la selva, debe sostenerse de modo invariable.[5] Es verdad que en áreas de suelo propicio, el trópico asegura a la agricultura intensiva la posibilidad de sustentar una población numerosa; sin embargo, circunscrito el complejo de la vida tropical al ambiente específico de la coyuntura americana, parece evidente que las oportunidades que promete ese ambiente son considerablemente menores que las barreras que impone.

La selva densa, pesada, primeval, de la cuenca del Orinoco-Amazonas, fue una barrera insalvable para nuestros antepasados aborígenes y la sigue siendo para el hombre moderno. Las comunidades agrícolas, de cultura primitiva y corta medida, son las únicas que logran radicar firmemente en este *habitat* inhóspito y sobrevivir a la extinción total o a la problemática integración con el mundo civilizado. Para las poblaciones selvícolas americanas, las barreras que levanta el ambiente tropical representan el mecanismo que configura a la región refugio más grande del mundo. En Mesoamérica, en cambio, la construcción de represas y otras infraestructuras de equipamiento, instaladas en la vertiente que mira al Caribe y al Golfo de México, está haciendo desaparecer, paso a paso, las antiguas regiones de refugio.

El ambiente de montaña

El tercero de los ambientes que hemos catalogado de hostiles está compuesto por los macizos montañosos de difícil acceso, en el cual la geografía enemiga está definida por la condición abrupta e inabordable del territorio, más que por cualesquiera otra circunstancia. La altitud es un eficaz substituto de la latitud, como factor determinante del clima; por ello, a todo lo largo de la América intertropical, las elevadas montañas alteran la imagen comúnmente aceptada del carácter del medio en las líneas de Cáncer, Capricornio y el Ecuador. La altura sobre el nivel del mar produce una gama de ambientes escalonados que alojan, en el plano bajo, a las selvas tropicales, en el intermedio, a las tierras templadas y, en la cumbre, a los bosques de coníferas que lindan con la raya de la nieve. La zonificación vertical, desde luego, no es regular; la interferencia de factores locales es grande e incrementa la extrema variedad del paisaje.

El ambiente montañoso de las zonas de baja latitud ofrece oportunidades excelentes para la vida humana. En Mesoamérica, igual que en Sudamérica, las cordilleras forman entre sí planaltos, mesas, valles y laderas de leve gradiente que proveen áreas de temperatura moderada y lluvias convenientemente distribuidas, que son propias para el desenvolvimiento de una agricultura intensiva. Esos lugares intermontanos, tan ventajosamente dotados, fueron escogidos como *habitat* por los grupos de población cultural y económicamente más desarrollados. En el mismo paisaje de montaña hay, además, cumbres nevadas, crestas rocosas, riscos y picachos, quebradas y barrancas, cerros y alturas escarpadas que propician la formación de estrechos vallecillos, mesetas y cordones que contienen poca y mala tierra de labor. Estas regiones de orografía abrupta, que están apartadas de las vías de circulación por barreras físicas difíciles de salvar, cuyo recorrido es áspero y cuyo rendimiento agrícola es parco, constituyen las regiones de refugio por antonomasia. No componen una unidad inconmensurable como el área amazónica, ni resguardos limitados al amparo de grupos reducidos como los desérticos; son un compendio de pequeñas o medianas

unidades territoriales, distribuidas a lo largo de la cordillera continental, que comprenden a la mayor parte de la población indígena de América.[6]

En la competencia por la ocupación del territorio y sus recursos los grupos de población que participan de culturas diferentes, tienden a establecerse en aquellos lugares que, de acuerdo con las disponibilidades de su tecnología, pueden suministrarles los medios para vivir y reproducirse. En la lucha por la ocupación del *habitat*, los grupos cuya cultura es menos evolucionada van quedando rezagados en las regiones que por su clima o su topografía, son marginales y en las cuales es posible mantener una vida de mera subsistencia. Ecológicamente consideradas éstas son regiones en las cuales las especies vegetales y las animales —entre ella el hombre— se encuentran protegidas por barreras físicas contra la competencia.[7] Estas regiones menos favorecidas, son regiones de refugio, porque su situación marginal y su aislamiento las defienden de la agresión de los grupos más adelantados. En cierta medida podríamos decir que los indígenas fueron empujados a ellas por los movimientos de expansión europea; pero, con mayor rigor histórico, debemos afirmar que en esas regiones lograron sobrevivir las antiguas poblaciones que ahí estuvieron establecidas. Debido a la geografía enemiga y a las características peculiares que tomó la explotación colonial, dichas poblaciones se salvaron de la extinción y por ello pudieron preservar la identidad de sus formas de vida con las modificaciones que, en grado menor o mayor, produjo el proceso de aculturación.

Como consecuencia de lo anterior, en las regiones de refugio no sólo sobreviven los grupos humanos de cultura simple, a manera de ejemplo objetivo de formas arcaicas de vida, sino también, algunas asociaciones y simorfias vegetales y animales que desaparecieron hace tiempo de las regiones más favorecidas, así como otros recursos minerales y fuentes de energía —especialmente hidráulica— que permanecerán como potencialidades hasta el momento en que los grupos más avanzados alcancen una cultura industrial que les induzca a utilizarlos. Como en el caso del hombre, la fauna arcaica y la copiosa diversidad vegetal existente en las regiones de refugio no fueron, propiamente, el resultado de un

proceso de acoso que arrojó plantas y animales de los lugares de su antiguo *habitat* a las áreas de resguardo; las ahí domiciliadas, protegidas por las barreras físicas, fueron las que consiguieron sobrevivir. El concepto de región de refugio, según se advierte, no implica nunca el amparo del hombre, el animal o la planta establecidos fuera de sus límites territoriales; son refugio de quienes previamente se encuentran, dentro de esos límites, en posesión del área.

Vavilov sustenta la teoría que afirma que el ambiente de montaña es el hogar de la agricultura primeval americana; en ese ambiente encuentra las condiciones óptimas para que se manifieste la diversidad de razas y variedades de especies vegetales y, en el aislamiento y marginalidad de los pequeños valles intermontanos de las regiones de refugio, halla los factores que favorecen la preservación de los tipos fisiológicos que desaparecieron de las regiones de circulación abierta. Una somera ojeada a los efectos de la perturbación ecológica, producida por la colonización y el colonialismo europeos, ayuda considerablemente a comprender la importante función que desempeñaron las regiones de refugio, como áreas en las que se conservan los individuos, las asociaciones y las formas culturales que, de otra manera, hubieran desaparecido inevitablemente. La destrucción de las Indias comenzó poco después de su descubrimiento; la población sedentaria de hábitos agrícolas fue diezmada por el contacto; en una o dos generaciones la guerra, la sujeción y las epidemias de procedencia occidental acabaron con los indios establecidos en las costas tropicales; el ganado, introducido por los españoles, contribuyó a dar término a la tarea de la despoblación, al invadir las sementeras de quienes se habían salvado del colapso inicial. En la tierra templada, el piedemonte lluvioso y los dilatados valles del altiplano fueron ocupados por pobladores extranjeros, que participaban de conocimientos y técnicas mucho más adelantados que aquellos de que disponían los nativos.

Sauer asienta que los efectos progresivos y rápidamente acumulativos de las formas europeas de explotación se volvieron realmente nocivos a fines de la época colonial y principios de la independiente, como directa consecuencia de las fuerzas que liberó la revolución industrial.[8] La antigua manera de vivir fundada en el

uso del *surplus* producido por el aprovechamiento de los recursos fue reemplazada por la consunción de la capacidad productiva del territorio, con el propósito de obtener un lucro. La desaforada devastación provocó la extinción de especies y formas varietales que los cultivadores primitivos habían desarrollado penosamente; la comercialización de la agricultura limitó la explotación intensiva a una pequeña fracción de las especies y variedades domesticadas. Con ello se perdió la rica gama de genes que, en las plantas y animales, reside en las variedades no comerciales y se empobrecieron drásticamente los resultados de la evolución biológica. Otra de las consecuencias de la explotación sin medida, fue la restricción que sufrieron las especies útiles al ser sustituidas las asociaciones ecológicas previamente existentes, por otras de escaso valor comercial; y, como efecto final, la pérdida del horizonte del suelo, al poner en cultivo las tierras expuestas a la erosión, debido a su pronunciada gradiente, al uso inadecuado de herramientas de alta efectividad o al empleo reiterado, intenso y no restitutivo de la capa fértil en la consecución de cosechas de lucro.[9]

De esta destrucción lograron salvarse, en gran medida, las regiones de refugio. Sin embargo, los biólogos que se preocupan por la reproducción de las variedades vegetales, cuya composición genética les otorga elevados valores de supervivencia o deseabilidad, recurren cada vez con menos éxito a las regiones de refugio en su afanosa búsqueda de plantas domesticadas que satisfagan los requerimientos. Algunas de esas regiones de refugio —en lo especial aquellas que han dejado de serlo al quedar disipados la marginalidad y el aislamiento por el progreso técnico— experimentaron los efectos perturbadores de la industrialización sin disfrutar de los efectos ordenadores. Esas regiones manifiestan procesos severos de erosión en sus pobres y delgadas tierras de labor; las cosechas comerciales que fueron forzadas a producir acabaron con el *fundamento*, con la vegetación secundaria y con la que es protectora del suelo a tal punto que, en grandes extensiones territoriales, se observa el paisaje compuesto por la superficie desolada y estéril del subsuelo. Otras regiones de refugio, las que aún siguen siendo un resguardo, lograron preservar las formas atrasadas de vida humana, la diversidad vegetal y la variedad animal en el área comprendida

dentro de sus fronteras, sin que el *habitat* llegara a sufrir graves alteraciones. El aislamiento y la marginalidad que padecen son, desde luego, factores que desempeñan importante función en el mantenimiento de la condición de refugio que las define; pero, ninguna de ellas subsistiría si sus habitantes confiaran en la pasiva esperanza de que tales factores deben actuar permanentemente en su favor. Las regiones de refugio, no hay que olvidarlo, brindan resguardo al grupo propio y a sus integrantes; nunca al extraño. La defensa activa de la condición de refugio es circunstancia *sine qua non* de su existencia y ella la encomienda al mecanismo de la *territorialidad* cuyo modo de actuar pasamos a examinar con merecido detalle.

La territorialidad

La tendencia que induce a los antropólogos a explicar los problemas del hombre, en términos culturales, lleva a los sociólogos a interpretarlos estructuralmente y obliga a los economistas a contemplarlos según los referentes de su particular disciplina. Ciertamente las respuestas que la cultura, la estructura social o la ciencia económica han ideado para resolver los variados interrogantes que plantea la vida moderna son consistentes y, las más de las veces, constituyen sistemas integrados de ideas que satisfacen ampliamente nuestras dudas. La propiedad y disposición de esas teorías les ha acarreado tal difusión y tal validez que hoy los científicos sociales se inclinan cada vez más a desdeñar las explicaciones que se fundan en una causalidad biológica, al tenerlas por mezquinas y de poca monta ante la cuantía y autoridad de que gozan las primeras.

Sin embargo, aunque el hombre trascendió el dominio de la naturaleza, al elaborar los sistemas de cultura que son patrimonio de los pueblos que componen la raza humana, no por ello escapa a sus leyes inexorables ni puede desligarse de sus ataduras orgánicas. No sin razón, Malinowski, al desarrollar la teoría funcional de la cultura, apoyó ésta en las necesidades básicas del organismo, e hizo notar cómo los procesos de reproducción, metabolismo, *comfort*, seguridad, crecimiento y otros más, se ejercen dentro de moldes

culturales diversos que responden a los instintos y que, a su vez, los condicionan.[10] Una de esas necesidades fundamentales está representada por el mecanismo de la *territorialidad,* que fue puesto a la luz por los biólogos hace apenas pocos años. Su valor no se reduce a desentrañar la conducta de los animales inferiores, sino que se extiende a la explicación de ciertas actitudes del animal humano, en períodos tempranos de su evolución histórica o en estadíos recientes, que, aparentemente, son residuos de un comportamiento biológico.

En 1920 Howard dio a conocer sus observaciones acerca de los hábitos de una determinada especie de pajarillos cantarines. Logró comprobar que las idas y venidas de cada pareja que había formado nido estaban generalmente restringidas dentro de un radio de acción limitado y que el macho defendía activamente su territorio contra la intrusión de otros machos de la misma especie. Los territorios eran deslindados por los machos cuando llegaban a él con la primavera y una de las más importantes funciones del canto de los pajarillos parecía ser la de proclamar la posesión territorial, estipulando la advertencia de que habían encontrado el área vacante. Una conducta territorial semejante fue descubierta, más tarde, en otras especies de aves y entonces se pudo constatar que el territorio sirve, por lo común, como un campo de apareamiento, de anidaje y de alimentación; que puede ser ocupado por individuos, por familias, o por parvadas. Los componentes de estas últimas anidan uno junto al otro, de tal modo, que la vecindad de los nidos permita que se les defienda contra los atacantes extraños y más poderosos.[11]

La esencia de la *territorialidad* entraña el hecho de que, quienes la proclaman, están siempre prestos a defenderla en contra de los intrusos, particularmente si éstos son de su misma especie; y que un individuo, cuando está en territorio propio, muestra una conducta agresiva y exenta de temor muy distinta a la que observa cuando se encuentra fuera de él. El comportamiento aludido trae como consecuencia el espaciamiento de la población de una determinada especie, por lo cual, la disponibilidad del territorio, viene a ser el factor limitativo del tamaño máximo de esa población en un lugar determinado.[12] Al estudiarse el mecanismo de la territorialidad en los mamíferos sociales, pudo comprobarse, además, que

cuando una especie particular ocupa una superficie delimitada, los excedentes de población son arrojados fuera del área y, al verse obligados a convertirse en merodeadores, son una fácil presa de los animales predatores. Observaciones cuidadosas llevadas al cabo por Carpenter en una comunidad de monos aulladores, radicados en una pequeña isla de Panamá, permitieron incrementar el conocimiento del mecanismo de la *territorialidad*. La población estaba dividida en clanes, de dimensión variable, cada uno de los cuales tenía un territorio de recorrido perfectamente delimitado. Éste variaba en extensión superficial, de acuerdo con el tamaño del clan y la naturaleza del *habitat* selvático. En la parte central del territorio estaban los árboles en los que dormían y en su derredor el área de alimentación. Los lugares marginales respecto del área, eran poco frecuentados y los clanes vecinos siempre evitaban encontrarse allí, ya que cuando coincidían en la frontera sobrevenía inevitablemente, una prodigiosa batalla que, en este caso particular, era sólo de aullidos.[13]

El concepto de *territorialidad* desarrollado por los biólogos introdujo alteraciones importantes en la idea, generosamente sostenida, de que la magnitud de la población estaba determinada por la disponibilidad de los alimentos. Se había notado ya que, debido a circunstancias desconocidas, las especies salvajes se multiplican hasta lograr un equilibrio entre los nacimientos y los menoscabos; pero este equilibrio, indudablemente, no se lograba por el mecanismo del hambre. Para que la liebre sobreviva requiere disfrutar de una subsistencia adecuada, que le faculte tener músculos recios; su vida depende de la rapidez que pierde si se multiplica hasta llegar al punto de la subalimentación. Es evidente que todo animal conserva, en las circunstancias naturales, el vigor necesario para sobrevivir; de no ser así, se extingue la especie.[14] Entonces, ¿qué es lo que acontece? El concepto de *territorialidad*, como conducta instintiva, resuelve la incógnita. La defensa del territorio por parte de sus ocupantes está destinada a mantener las subsistencias en un nivel conveniente; coadyuva a fortalecer este propósito la expulsión de los excedentes de población; pero, además, el territorio de recorrido cubre siempre una superficie mayor que la que es estrictamente necesaria para mantener un *óptimum* de habitantes. En realidad, el

mecanismo que nos ocupa sirve para asegurar que una especie no viva en el límite posible de la provisión de alimentos.

Heidiger dio un paso adelante en la investigación de la conducta territorial al describir los métodos que ponen en práctica diversos vertebrados para demarcar con seguridad y reconocer con precisión el área de su posesión privativa. Cuatro son los procedimientos que pudo describir; el óptico, el acústico, el olfatorio y una combinación de estos tres. El primero, aparentemente el más rudimentario, predomina entre los vertebrados inferiores, los peces y reptiles y, paradójicamente, también entre los hombres; las señales que se dejan o se sobreponen en el territorio sirven para delimitarlo. El método acústico desempeña un importante papel entre los pájaros, según se ha advertido; en tanto que el olfatorio es característico de los prosimios. Algunas especies disponen de glándulas secretorias que les permiten demarcar, con la olorosa esencia que producen, la sección del espacio que tienen a sus órdenes; pero otros hacen simplemente uso de sus excreciones, como la orina y las heces. Este último procedimiento parece estar especialmente conectado con los primates de vida nocturna, ya que los de vida diurna prefieren el método acústico, mucho más práctico y eficaz, en la espesura de la floresta, que el olfatorio y el óptico.[15]

La importancia de las observaciones arriba descritas, reside en las implicaciones que se desprenden de la existencia de mecanismos de demarcación territorial que son tan distintos y exactos. Todo hace suponer que la superficie terrestre es un complejo sistema de mosaicos, compuesto por territorios demarcados, que son la morada de individuos o grupos que los poseen y defienden contra sus vecinos de la misma especie. La unidad del mosaico territorial constituye la posesión primaria de todo organismo animal. En algunas especies esta forma de propiedad es sólo temporal y está restringida por la estación de apareamiento; en otras no parece haber una clara relación territorial o manifiestan extrañas distorsiones en lo referente al espacio y al tiempo; sin embargo, en todas las clases de vertebrados hay ejemplos de posesión permanente de un territorio y testimonios de la defensa del mismo efectuadas por las unidades sociales que lo ocupan, así como la comprobación de que ese

territorio tiene un tamaño definido y una estructura interna específica.

Función de la propiedad

El estudio del mecanismo de la *territorialidad* en grupos humanos es difícil de completar, debido a la dificultad enorme que representa separar los factores culturales de los que son meramente biológicos. Las descripciones etnográficas de ciertos grupos humanos que obedecen a una organización muy primitiva, como los semang de la península Malaya, los definen como partícipes de una vida que se acerca mucho a las condiciones naturales. Los semang se agrupan en pequeñas bandas de 20 a 30 personas —usualmente una familia extensa— que reclaman la posesión de un territorio de recorrido también pequeño. En el área que ocupan crecen los árboles cuyos frutos son especialmente apreciados en su alimentación y el disfrute exclusivo de estos árboles, les es reconocido por las bandas vecinas. La posibilidad de recolectar raíces o cazar en territorio ajeno está permitida.[16] La posesión de los árboles y no de la tierra, según se advierte, parece ser la que define, en este caso, el mecanismo de la *territorialidad*. Entre los bosquimanos del desierto de Kalahari la *territorialidad* está encaminada a garantizar la posesión de los aguajes; debido a ello, las pequeñas bandas jamás traspasan las fronteras del territorio de recorrido vecino, aún en épocas de intensa sequía, a no ser que cuenten con el consentimiento de aquéllos a quienes han reconocido el derecho del uso privativo de la charca cuyas aguas pretenden.[17]

Pueblos, también muy primitivos, fueron los constituidos por las bandas conocidas con la designación genérica de chichimecas, establecidas en los semidesiertos del norte de México y el sur de los Estados Unidos. Al contacto con la cultura occidental todas ellas desaparecieron, ya que las bandas que viven al nivel de la naturaleza, difícilmente sobreviven algunos años después de que es perturbada la estrecha relación que establecen con su *habitat*. Estas bandas también gozaban de la posesión de un territorio de recorrido, destinado a la caza menor y a la cosecha de frutas silvestres, y

defendían fieramente la intromisión de individuos de las bandas vecinas que pretendían violar su propiedad. Algunas de estas bandas cambiaron sus sistemas de vida, de la recolección de alimentos a la producción de éstos y, por medio de la domesticación de plantas y animales, dieron forma a una cultura agraria que les permitió establecer una relación menos estrecha con el *habitat,* incrementando así el número de sus miembros y la extensión de su territorio. Los pueblos agrícolas mesoamericanos llegaron, en distintos momentos de su evolución histórica, a desarrollar culturas muy elaboradas en sus aspectos ceremoniales y muy ricas en el orden monumental de las construcciones; pero, todas ellas conservaron como base de su organización social, una vigorosísima relación entre el grupo emparentado y la tierra destinada al cultivo. Esta relación recibe el nombre de *calpulli* y en términos antropológicos debe ser traducida por clan-territorial.[18] Como respuesta a la necesidad básica representada por el mecanismo de la *territorialidad,* los indígenas mesoamericanos idearon el complejo cultural llamado *calpulli.*

La relación del grupo corporado con el territorio comprende tanto los vínculos racionales cuanto los emotivos; la comunidad reclama el reconocimiento a la posesión de la tierra no sólo porque de ella extrae los medios de subsistencia sino, además, porque la naturaleza mística, con que ha investido a su *habitat,* le obliga a una serie de reciprocidades, tradicionalmente establecidas, que conforman el complejo sacrificial. Los lugares considerados sacros, donde viven los antepasados míticos y los dioses, son tanto o más importantes que las tierras de cultivo. Ambos constituyen el patrimonio de la comunidad, cuyo reconocimiento admitido por los vecinos, define el derecho de su propiedad. El mecanismo de la *territorialidad,* al poner énfasis en la defensa del área superficial demarcada por el grupo, ofrece una base biológica al concepto de la propiedad territorial.

Hallowell, en un magnífico ensayo acerca de la naturaleza y función de la propiedad, y otros tratadistas, niegan la significación de las analogías que se advierten entre las propiedades biológica y social.[19] En las sociedades humanas, arguyen, la base de la propiedad está constituida por las obligaciones correlativas que otros admiten para que uno pueda ejercer el derecho de propiedad; este

derecho no sólo está reconocido socialmente, sino sancionado socialmente. Como se advierte, la oposición de cierto número de sociólogos y antropólogos culturales que se niegan a admitir que el derecho de propiedad territorial deriva de una lejana necesidad orgánica, se reduce a problemas de conceptualización. A estos mismos problemas se enfrentan también los juristas occidentales, condicionados a las definiciones del derecho romano, cuando entran en contacto con los *exóticos* rasgos de la propiedad vigentes en el derecho primitivo. Como estos no corresponden con los moldes a los cuales están habituados, su interpretación origina una oposición de criterios: unos afirman que la propiedad no pudo ser establecida antes de que se produjeran los excedentes económicos, motivados por el nacimiento de la agricultura, en tanto que otros dan una connotación evolucionista a los términos posesión y propiedad, sosteniendo que el último es propio de la civilización, mientras que el anterior caracteriza a los estadíos tempranos de la humanidad. Cualquiera que sea la posición que se adopte a este respecto, la importancia del concepto, biológica o socialmente considerado, es evidente.

Pero el problema ha trascendido aún más. El concepto de la territorialidad es fecundo en sus implicaciones; mientras más se profundiza en su análisis, mejor pueden ser explicadas las bases biológicas de ciertas formas de conducta humana; tales como el feudo entre comunidades vecinas. El comportamiento hostil, según antes afirmamos, tiene por función la salvaguarda del territorio y de sus gentes, pero, cuando el grupo confronta problemas de presión demográfica, su función principal es la dispersión de los excedentes entre las franjas marginales y conflictivas del área para exponerlos a la destrucción. La hostilidad entre los vecinos, como es de suponer, aumenta en proporción directa con el incremento de la densidad de la población, ya que ésta incide, con mayor frecuencia, en incursiones no solicitadas o subrepticias. Los derechos del territorio demarcado, reconocidos por los vecinos, facultan a los invadidos a destruir a los invasores; sin embargo, los sentimientos de lealtad que se deben a los miembros del grupo propio, sacrificados por el grupo extraño, obligan a los primeros a tomar repre-

salias y, en consecuencia, a entrar en feudo con las comunidades fronterizas.

De seguir las cosas por ese camino y de darse rienda suelta a la agresión que desata el mecanismo de la *territorialidad*, los conflictos comunales acabarían sólo con el aniquilamiento de los más débiles, lo cual no siempre acontece. El problema se resuelve mediante un ingenioso arbitrio cuya manifestación más ostensible, fue conocida entre las comunidades mesoamericanas con la designación de *guerra florida;* guerra que en forma encubierta o disfrazada, aún funciona en las regiones de refugio. Se trata de un combate expiatorio, conducido conforme a normas reguladas y sanciones institucionalizadas, que evitan la destrucción del grupo menos fuerte.[20] El feudo no se evita y más aún, se alienta; pero, en cambio, la agresión se canaliza de tal modo, que el daño producido no es nunca irreparable.

La agresión territorial, además, ha sido identificada como una de las causas que favorecen el desarrollo de las formas culturales específicas de un grupo y la que, con mayor fortuna, se opone al cambio de los patrones de comportamiento tradicionales. En las regiones de refugio esto significa, a menudo, el pluralismo cultural; cada una de las partes que integran la configuración permanecen fieles a las creencias y costumbres que heredaron de sus antepasados y las conservan sin alteraciones sustantivas; retienen variaciones dialectales o lenguas particulares que dificultan las comunicación entre los pueblos y niegan la membrecía en la comunidad a quienes no nacieron en su seno.[21] Todo ello es diferente de lo que ocurre en las regiones que son ecológica y culturalmente más favorecidas, en las cuales la civilización industrial estimula el contacto con las innovaciones al tiempo que reprime toda actitud provocadora hacia los extraños.

Otra de las implicaciones del mecanismo que nos ocupa es el que concierne a la movilidad del grupo corporado. Los rasgos que configuran el complejo parecen todos encaminados a fijar a la población dentro de los límites del área demarcada. La defensa del territorio, la agresión contra el intruso, la corporación del grupo y la alocación de los recursos son factores que tienden a arraigar en su propio territorio a los miembros emparentados. Las mismas causas

que producen la estabilidad cultural, determinan la escasez de los movimientos migratorios. Esta regla, que por serlo comprende los casos generalmente observados, no impide las excepciones.

Keith, basándose en ella, postuló la teoría de que los grandes *stocks* raciales de la humanidad proceden directamente de los hombres primevales, cuyos restos fósiles han sido descubiertos en el área espacial que hoy ocupan esos *stocks*. El efecto inmovilizante que produce la *territorialidad* explicaría el asombroso parecido del hombre de Java con el australiano actual, o del hombre de Pekín con el mongol de nuestros días. Las semejanzas son incontrovertibles y fueron puestas en claro por Weidenreich; pero éste en forma alguna sugiere que el hombre primeval no gozó de movilidad espacial; por el contrario, contemplado desde la perspectiva de la evolución orgánica, todo hace suponer la existencia de corrientes migratorias pleistocénicas que facilitaron, desde muy temprana edad, el entrecruzamiento de las distintas razas humanas.[22]

El poblamiento de América, aunque relativamente reciente, es una muestra de la capacidad migratoria del hombre primitivo; sin embargo, la movilidad del hombre primeval y del primitivo, requieren tiempo considerable para realizarse. No es posible, pues, negar que la *territorialidad,* considerada a medio y a corto plazo, favorece la estabilidad demográfica. Las migraciones humanas, tal como las conocemos en el mundo actual, son innovaciones motivadas, comúnmente, por el desarrollo económico. En las regiones de refugio, constituidas desde la época colonial, las poblaciones indígena y ladina que en ellas radicaron, se encuentran todavía sometidas, con fuerza extraordinaria, a los imperativos que se derivan de la *territorialidad,* y, en consecuencia, se mantienen estacionarias en su movilidad, por lo cual conservan su composición genética original sin grandes alteraciones.

El artefacto regional

La interacción del hombre con su ambiente físico, la influencia que en la demarcación territorial tiene el mecanismo de la *territorialidad* y las múltiples fuerzas que puso en juego la coyuntura

colonial, nos explican el carácter de refugio que adoptaron en su organización las comunidades indígenas sobrevivientes a la colonización y a la independencia. Como un resultado de ese proceso histórico, la preservación de las formas de vida arcaica fue siempre acompañada de la retención del territorio que ocupaban las comunidades antes de la conquista española. El área antiguamente demarcada fue la base material en la que se fundaron los comunes o repúblicas de indios y que constituye la superficie territorial de los actuales municipios.[23] La propiedad de la tierra, en unos casos, permaneció en manos del grupo étnico; en otros, fue transferida a la aristocracia ladina establecida en la ciudad regional; pero, en cualesquiera de los casos, los residentes nativos reclaman y defienden el derecho de disfrutar de los recursos comprendidos dentro de las fronteras del municipio. La unidad integrada por un número de estas comunidades indígenas, organizadas en torno a una ciudad señorial, compone una región de refugio.

Considerada con un criterio ecológico la región de refugio manifiesta algunos rasgos que es necesario poner de relieve. Primeramente, debemos afirmar que es un área natural porque ocupa una extensión fisiográfica que ofrece cierta uniformidad en su composición geológica, en las particularidades del suelo, del clima, la vegetación y la vida animal; pero esta afirmación no es válida si concebimos el área como un territorio precisamente caracterizado y distinto a los demás.[24] El paisaje montañoso se prolonga o se desvanece gradualmente en las regiones vecinas; los límites fronterizos, en ocasiones, están señalados por accidentes geográficos importantes, pero nunca específicos.[25] Como en el caso de la *territorialidad*, la porción central de la región de refugio define su fisonomía, sin importar la apariencia de las zonas marginales. De cualquier manera, y como ya ha sido abundantemente señalado, la región de refugio es particularmente inhóspita. Lo escarpado de su orografía; las dificultades que oponen a la circulación humana; el rezago de sus formas de vida, rudas y primitivas; y la tensión de las relaciones interétnicas motivadas por la dominancia del ladino sobre el indio, son factores que generan la aversión.[26]

La región de refugio, además, es un *habitat* en condición de equilibrio dinámico; en ella el ambiente no ha sido alterado por la tec-

nología al grado de poner en riesgo los recursos naturales. El paisaje, como ya se ha advertido, está en gran medida determinado por los conocimientos y las habilidades técnicas; debido a ello, en las regiones de refugio los recursos tienen distintos significados para los grupos humanos ahí domiciliados. Sus potencialidades son absolutas, pero la realización de esas potencialidades está definida por las necesidades sociales y el mayor o menor contenido, de fuerza y eficacia, que tengan los instrumentos y las ideas que se manejan para explotarlos. La tala devastadora de los bosques realizada con fines de lucro o de cultivo inmoderado de materias primas o de cosechas comerciales destinadas a la exportación son, por lo común, actividades destructivas que la región de refugio confronta cuando empieza a dejar de serlo; mientras tanto, el equilibrio ecológico de que disfruta apenas conturba el ambiente.

El conocimiento y la técnica, justo es decirlo, no tienen carácter destructivo *per se;* por el contrario, a medida que la herencia cultural aumenta, una parte mayor del ambiente se vuelve útil y significativo; las condiciones naturales de una región, como bien lo sostiene Mumford, en vez de verse nulificadas por la acción de ideas y destrezas, de hecho, se incrementan. Para el cazador primitivo el bosque es sólo un sitio de caza; para el hombre moderno constituye, además, una fuente que proporciona madera, protección contra la erosión del suelo, lugar de recreación y campo para la observación científica. El problema principal del establecimiento humano es el de adaptar el ambiente que constituye su *habitat* a las muchas y nuevas necesidades, sin perturbar irreparablemente el equilibrio de la naturaleza.[27]

Un rasgo importante de la región de refugio es, también, su diversidad ecológica. A pesar de que la mayoría de ellas se encuentran ubicadas en un ambiente de montaña, todas tienen su propia individualidad, su particular configuración, sus recursos peculiares, sus asociaciones ecológicas características y sus grupos humanos que tienen lenguas y culturas privativas. Las diferencias regionales no sólo se refieren a los indios, sino asimismo a los ladinos que son distintos, en los componentes de su personalidad, de otros ladinos establecidos en otras regiones y de los nacionales que habitan en las regiones culturalmente más avanzadas. La in-

teracción entre el indio y el ladino y entre ambos y el *habitat*, imprime al carácter del hombre regional un acento distintivo que lo singulariza.[28]

Una característica más, propia de las regiones de refugio, es su estructura ecológica constituida por la nucleación de muchos parajes, varios pueblos y una ciudad en una comunidad biótica. El *nicho* de importancia clave lo ocupan los ladinos, avecinados en la ciudad; forman el organismo dominante y, en consecuencia, el que controla la composición y el funcionamiento de la comunidad. Los indígenas, concentrados en pueblos o dispersos en parajes, se encuentran en competencia y diferenciación; corporados en unidades comunales enemigas, viven en dependencia y subordinación respecto de la ciudad que establece la ley y el orden y para ello emplea los mecanismos de coerción física que configuran el proceso dominical. La ciudad es el artefacto mayor de la comunidad biótica y la que da a la región de refugio su genio y particularidad.[29]

Un largo proceso hizo que, en Europa, las agrupaciones campesinas se concentraran en aldeas y dieran forma, más tarde, a los servicios de la vida urbana, mediante la construcción de ciudades distribuidas en la región para que, al fin, una de ellas —la mejor situada dentro de la red de vías de comunicación, con una mayor extensión de tierras agrícolas y suministro de agua o alguna otra ventaja semejante— emergiera como la capital regional. Este proceso no se repitió en el poblamiento de Mestizo América.[30] El núcleo vecinal fundado por los españoles adquirió desde el momento mismo de su establecimiento, los rasgos propios de una ciudad.[31] En muchos casos estas fundaciones no prosperaron y pronto quedaron desamparadas, al faltarles las condiciones económicas y de otros órdenes, que eran necesarias para su subsistencia; pero en otros, las ciudades regionales fueron fundadas como ciudades reales, en jurisdicciones de difícil acceso, dotadas de una numerosa población india tributaria. Las ciudades reales tuvieron como propósito definido el de ejercer funciones de dominancia sobre la región y sus habitantes. La ciudad real, cualquiera que fuese su tamaño o el escaso número de sus pobladores, vivía de la sujeción de las comunidades indígenas sobre las cuales debía gobernar; no limitaba su jurisdicción al territorio municipal sino que, al través

del alcalde mayor, extendía su acción por los municipios vecinos, comunes o repúblicas de indios.

En otros lugares hemos analizado con profundidad la importancia que la metrópoli regional tiene, como ciudad madre de poblamientos ladinos en territorio indio; el *rol* dominante que desempeña en la coyuntura colonial y como *chef-lieu* de un espacio geográfico en el que actúa como poderoso factor de integración.[32] Sobre estos aspectos y otros de gran entidad, volveremos a insistir cuando contemplemos a la región de refugio con el criterio apasionante de las teorías económica y social. Ecológicamente conceptuada —resumamos— es una unidad área configurada por un territorio hostil y de ambiente uniforme, redefinido por el establecimiento humano, por la domesticación de las plantas y los animales y por la introducción de nuevas especies, y ocupada por una comunidad biótica que tiene por *nicho* dominante una ciudad ladina que ejerce el control de la tierra, la energía y los movimientos de las poblaciones indias subordinadas, al nivel que le permiten los conocimientos y las destrezas de su tecnología atrasada.

III. PROBLEMAS DE POBLACIÓN

Ciclo demográfico

En la acepción helénica clásica, el término colonia connotó, simplemente, un territorio poblado por emigrantes de la madre patria. La colonización del Nuevo Continente, por ladinos o latinos procedentes de la península ibérica, tuvo un significado distinto porque el poblamiento implicó la radicación de grupos dominantes en el área superficial ocupada por una gran masa vencida. La coyuntura colonial hace ya siglo y medio, desapareció, al nivel de la nación, en todos los países importantes de América; sin embargo, en algunos de ellos, caracterizados por el subdesarrollo, todavía persiste al nivel de la región, como un residuo del quehacer histórico.

En esas regiones —que hemos llamado regiones de refugio— es fácil advertir una estructura dominical que contiene una suma asombrosa de elementos arcaicos totalmente extintos en las regiones cultural y económicamente más avanzadas. En las regiones de refugio viven, en relación comensal, los ladinos dominantes y los indígenas subordinados; los primeros como una *élite* señorial, los segundos corporados en comunidades satélites de un establecimiento ladino; ambos en poblamiento dual, segregados unos de otros, en vecindad pero separados por una barrera mutua de prejuicios y preconceptos de raza.

Indios y ladinos difieren en la combinación de su carga genética y en los caracteres de sus fenotipos; inicialmente formaron parte de troncos raciales muy apartados entre sí y, en gran medida, conservan las diferencias de origen. Al contrario de lo que ocurre al nivel nacional —donde los procesos de mestizaje y aculturación están conjugando tipos físicos y formas de conducta distintos— en las regiones de refugio la segregación racial y la social perduran. Cuando los europeos se establecieron en la tierra recién ganada, fundaron una estratificación étnica que les colocó en posición dominante; sus sucesores la mantienen mediante la retención de círculos de propagación cerrados que funcionan con bastante eficacia.

En esas regiones el mestizaje biológico y el cultural son muy limitados y hay remanentes ostensibles de las diferencias hereditarias que el tiempo no ha podido borrar a causa de la inercia del surtimiento genético.[1] Los indios no constituyen una población homogénea sino comunidades aisladas que difieren en la frecuencia de los genes individuales. El aislamiento lo producen los obstáculos que configuran la región de refugio, en cuanto concierne a las áreas circundantes, pero, dentro de los límites del resguardo, la separación entre comunidades la determina la ocupación de *habitats* diversos en el mismo marco geográfico.[2]

La lealtad al grupo propio, las restricciones matrimoniales, los tabús de contacto, las variaciones dialectales o de lengua y la pertenencia tribual, son barreras que añade el hombre y que son tan poderosas como las que levanta la naturaleza. Bajo las condiciones que prevalecen en las regiones de refugio, el flujo genético es lento entre las unidades étnicas y también lo es entre las poblaciones india y ladina, en cuya coyuntura operan con mayor vigor las barreras que segregan y aislan. No obstante ello, el complejo demográfico y la conducta de él derivada es sensiblemente la misma en ambas poblaciones, puesto que ambas participan de los rasgos propios del subdesarrollo. Podemos, por tanto, tratar a esas regiones como si constituyesen una sola unidad.

Durante el curso total de su desarrollo los agregados humanos ocupan posiciones distintas en un orden de cambios que está determinado por las modificaciones que sufre la relación que hay entre nacimientos y defunciones. Este orden ha recibido la denominación de ciclo demográfico y para Blacker está compuesto por cinco fases evolutivas.[3] En la primera —fase estacionaria alta— las tasas de natalidad y mortalidad son igualmente elevadas. El equilibrio inestable que de este modo se alcanza, se rompe en tiempos de paz y abundancia o con el hambre, la guerra y las epidemias que favorecen crecimientos y menoscabos bruscos de la población. El logro de la supervivencia, según se advierte, descansa en el uso exhaustivo de la fuerza generatriz que se halla obligada a mantener elevados los nacimientos para compensar las defunciones numerosas o imprevistas.[4]

En la segunda fase —expansiva temprana— la mejor organización social produce la caída de la mortalidad, en tanto permanece elevada la natalidad. En la tercera fase —expansiva tardía— la tasa de natalidad desciende; pero también lo hace la mortalidad por lo que el incremento de la población todavía es significativo. En la fase estacionaria tardía, que sigue a la anterior, se alcanza nuevamente la estabilidad al equilibrarse los nacimientos y las defunciones en tasas muy bajas. En este momento la tasa neta de reproducción llega a la unidad; la población no muestra tendencia al incremento o a la disminución y, a diferencia de lo que ocurre en la primera fase, escapa a las contingencias que emanan de las fluctuaciones violentas. La última fase, la declinante, en gran parte es hipotética; sólo llegó a manifestarse en algunos países europeos durante los años treinta en que, por un momento, las defunciones superaron a los nacimientos.[5]

Si aceptamos que ha variado, en el correr de los años la conducta demográfica de las poblaciones que hoy componen los países del mundo, de modo que pueden deslindarse fases o etapas que señalan niveles de evolución o tipos de comportamiento distintos, las regiones de refugio deben quedar comprendidas en la primera fase, aquella que define los momentos dilatados en la vida de la humanidad, anteriores a la revolución industrial, cuando el tiempo parecía transcurrir lentamente.[6] En efecto, en las regiones de refugio los problemas de población se caracterizan por su falta de actualidad. Comparados con los que manifiestan los grupos culturalmente más avanzados es fácil advertir diferencias cuyo origen proviene de su situación en puntos alejados de la línea del tiempo.

Esos problemas son semejantes a los que confrontaban las naciones prósperas mucho antes de que iniciaran el despegue hacia un crecimiento sostenido y, en casos extremos, pueden equipararse a los problemas propios de los pueblos prehistóricos, puestos al descubierto por la paleodemografía reciente. La condición que define el carácter de la región de refugio está constituida por el rezago demográfico; por la distancia evolutiva que la separa de las regiones industrializadas; por la tradición que conforma sus patrones de mortalidad, balance nutricional, expectación de vida, natalidad, densidad y crecimiento antieconomizantes.

Tasa de mortalidad

Uno de los rasgos más demostrativos del complejo demográfico es el conformado por la tasa de mortalidad, esto es, por la relación que existe entre el número de defunciones acaecidas en el período de un año y el número de habitantes —reducido, por lo general, a 1,000— censados a la mitad del año elegido. En las regiones de refugio la tasa de mortalidad es, sistemáticamente, muy alta y oscila entre los 35 y los 40 por cada mil habitantes. La elevada mortalidad se debe a la carencia de medios efectivos para vencer los obstáculos que imponen el accidente y la enfermedad. La medicina mágica —de que disponen los indígenas— más que un instrumento destinado a abatir las cifras reiteradamente altas de óbitos, tiene, entre otras, funciones de control social, encaminadas a mantener la cohesión y supervivencia de la comunidad como grupo corporado, antes que al logro de un dominio efectivo sobre los padecimientos prevalentes o sobre las posibilidades individuales de vida.

Esta situación indeseable hecha ostensible por la elevada tasa de mortalidad bruta o general, surge con mayor dramatismo cuando se consideran tasas específicas, como la de mortalidad infantil, que alcanza cifras corrientes de 250 fallecidos menores de un año por cada mil nacidos vivos y que, en determinados casos, llega hasta el guarismo inconcebible de 800 por mil.[7] La mortalidad infantil se mantiene elevada como corolario del imperio de las enfermedades infecto-contagiosas, generadoras de endemias y epidemias, que diezman la población y la conservan en un equilibrio inestable entre la salud y la enfermedad.

La ausencia de medios eficientes para el control de las enfermedades contagiosas fue una experiencia común en la historia de la humanidad, particularmente durante la edad media, cuando sufrió los azotes de la plaga y de la peste y, a duras penas, triunfó sobre ellos. El hecho escueto de que en las regiones de refugio perduren los males infecciosos es signo inequívoco de rezago demográfico; retraso que se encuentra reforzado por la persistencia anacrónica de entidades nosológicas de tipo arcaico, desaparecidas en los pue-

blos industrializados, cuya simple detección es índice indiscutible de insalubridad.

Balance nutricional

Con una importancia no menor que la representada por la mortalidad, el desequilibrio de la balanza nutricional de un pueblo, esto es, el hambre, ha sido considerado como un elemento básico en la modulación de la conducta demográfica. Ha restado magnitud al rasgo adverso el notable incremento de las comunicaciones, al empequeñecer el mundo y facilitar la información y el acceso oportuno en aquellos países donde una sequía prolongada, una devastadora inundación o alguna otra catástrofe imprevista hacen descender a niveles alarmantes la disponibilidad de alimentos.

En los países subdesarrollados, sin embargo, quedan expuestas al hambre las regiones de refugio, aisladas del mundo exterior y en las que una coyuntura dominical, tradicionalmente establecida, impide hacer valer, con eficacia, la tabla aceptada de los derechos humanos. En ellas, periódicamente, hace su aparición el viejo flagelo de la humanidad. A pesar de lo expuesto, el hambre, con su aparatosa notoriedad, no es el factor destructivo más importante; en cambio, sí parece serlo la subalimentación que mengua insidiosamente la capacidad del hombre para conservar la salud y defenderse contra la enfermedad.

De acuerdo con los *standards* modernos, la nutrición de la gente que habita las regiones de refugio es mala, tanto en cantidad cuanto en calidad. La ingestión de calorías *per capita* se halla muy por debajo de las 2,200; suma esta última que los nutriólogos consideran insuficiente para el logro de un bienestar sostenido. También es bajo el consumo de proteínas formativas de origen animal; se toman menos de 30 gramos diarios de prótidos.[8] El monto de minerales y de vitaminas que la dieta incluye, no sólo es deficiente, sino incompleta; de allí la aparición frecuente de enfermedades carenciales y avitaminosis que menoscaban el vigor de la población.

Las cifras que anteceden y que definen el balance nutricional en las regiones de refugio, contienen indudables elementos de verdad;

pero, a la vez, comprenden los principios de una interpretación equivocada. Existe en el mundo occidental y, en lo particular, entre los neomalthusianos una evidente tendencia a exagerarlos para basar, en la ansiedad que despiertan, una política limitativa de la natalidad. Lo más conveniente, sin embargo, es contemplar en su justo término estos factores para que las conclusiones que de ellos se extraigan tengan un valor científico. Parece evidente que los grupos humanos que aún subsisten —entre ellos los más primitivos— pudieron lograrlo debido a que salvaron los obstáculos que, en el curso de su desarrollo, interpuso el hambre y la enfermedad. En el mundo animal, el equilibrio entre la mortalidad y la natalidad se consigue muy arriba del nivel de la subalimentación; en el medio cultural creado por el hombre, el equilibrio de la balanza nutricional fue invariablemente obtenido por toda población que llegó a sobrevivir. No de otra manera puede explicarse el mínimo vigor orgánico que implica el responder con éxito al reto que impone la naturaleza y la vida en sociedad.[9]

Si tomamos en cuenta lo anterior, fácilmente podremos comprender cómo, en el balance nutricional de las regiones de refugio, lo importante no son las deficiencias en la cantidad y calidad de los alimentos. Lo que realmente hace aparecer inadecuado dicho balance, son los patrones alimentarios diferentes, exteriorizados en una conducta nutricional que, por extraña, se antoja absurda. Esas regiones registran años de escasez y años de abundancia, tiempos de nada y tiempos de todo, regulados por las contingencias meteorológicas o por los dictados del calendario ritual. Durante el desenfreno de las fiestas se consume una excesiva cantidad de alimentos, entre ellos las proteínas animales —consideradas tabú como directa consecuencia de la interdicción que sobre las carnes de res y cerdo impuso la legislación colonial— y se ingieren, sin moderación alguna, bebidas alcohólicas. Al derroche sigue la dieta monótona y a todas luces insuficiente; el ayuno forzoso y obligado, entre los intervalos de unos cuantos días de desenfreno. Este ritmo de alimentación, en el cual destaca un lapso de abstinencia, contribuye al convencimiento de que hay un estado de subalimentación permanente en las regiones de refugio. Lo que en verdad se advierte es un patrón alimentario distinto; una conducta nutricional muy

alejada de la nuestra.[10] Tal cosa en modo alguno implica una defensa del modelo indígena y la consecuente reprobación del modelo occidental; lo que queremos hacer patente es la diversidad de los modelos. La bondad del último sobre el primero parece estar comprobado por la mayor protección que otorga una dieta sostenidamente equilibrada.

Expectación de vida

Como inevitable consecuencia de la elevada mortalidad y del inadecuado patrón alimentario la expectación de vida al nacimiento es baja. Aun cuando no se dispone de datos dignos de confianza, en lo que a estadística vital concierne, los muestreos que se han llevado al cabo en las regiones de refugio permiten afirmar que, la expectación de vida al nacimiento, oscila entre los 30 y los 40 años. En esto las poblaciones radicadas en esas regiones siguen una conducta demográfica muy semejante a la de los pueblos arcaicos, en los que también se ha comprobado un promedio de vida cercano o menor al anotado.[11]

Hombres y mujeres, apenas liberados de las inexorables condiciones que gobiernan la vida animal, no viven mucho más allá del término del ciclo reproductivo. A causa de ello los varones asumen a temprana edad las obligaciones del adulto y éste obtiene el rango de *geronte* cuando aún no establece y salva la crisis de la menopausia. El número de los que a ella sobreviven es asombrosamente escaso. Si bien en las culturas agrarias la edad provecta es motivo de respeto y veneración y los hijos son el mejor seguro de vejez en la ancianidad de los padres, es raro que éstos lleguen a disfrutar de los beneficios de esta seguridad biológicamente estatuida o de la estima a que los jóvenes están obligados por la cultura; por lo general mueren cuando aún gozan con plenitud del vigor de su esfuerzo de trabajo.

Las mujeres no corren mejor suerte; mueren más y antes que los hombres.[12] Al sobretrabajo de las labores agrícolas que se ponen a su encargo, del pastoreo, de la confección del vestido, de la cerámica y el utillaje doméstico, hay que añadir las actividades pesa-

rosas del hogar, la crianza de los hijos y el azar de los menesteres de la generación. En el medio primitivo de una cultura sencilla, los instrumentos de que se puede echar mano para garantizar la vida de una mujer en trabajo de parto, son pocos e ilusorios si hace su aparición una distocia o hace presa de la puérpera una infección virulenta. No sin razón los pueblos mesoamericanos tenían por hazañoso combate el trabajo de parto y otorgaban, a las mujeres que en el trance perecían, el estado inmarcesible de la divinidad; *cihuateteo*, diosas mujeres.

Tasa de fertilidad

Las fuerzas adversas, que en el proceso demográfico tienden al menoscabo y aniquilamiento de los agregados humanos, guardan constante conflicto con las de signo opuesto representadas por la fertilidad y la supervivencia; del equilibrio o desequilibrio de ambas fuerzas depende la extinción, el estancamiento o el explosivo desenvolvimiento de los pueblos. En las regiones de refugio, donde la competencia por la ocupación del territorio es vigorosa y la tecnología primitiva, un modo efectivo de supervivencia lo suministra la corporación de los habitantes en estructuras rígidas, las cuales mantienen la cohesión del grupo mediante el apego a las formas tradicionales de vida y la promoción de una lealtad etnocéntrica que impide la aceptación de lo extraño.[18]

Todo ello se logra al través del establecimiento de círculos de propagación cerrados que, al regular las relaciones entre los sexos, obligan a la endogamia de comunidad e impiden que los matrimonios puedan realizarse con personas sin membrecía en el grupo corporado. Por este camino va tomando figura un sistema de parentesco en que la descendencia se traza desde un antepasado común, que liga a todos los miembros de la comunidad con lazos consanguíneos, reales o supuestos, y otorga a cada individuo un *status* adscrito y una participación definida en la alocación de los recursos.

El énfasis que se pone en la descendencia de un antepasado común, aunque enraizado en las necesidades biológicas elementales

de la familia, hace del círculo de propagación una institución autónoma, portadora de valores, que dispone de un dominio mayor sobre las relaciones personales que el que ejerce el núcleo familiar. A medida que incrementa el número de sus componentes y la ocupación del territorio, el círculo de propagación se orienta hacia el fortalecimiento de su prestigio y la perpetuación de su poder; confiere y controla los medios de subsistencia y el destino de sus miembros. El sistema de parentesco provee, así, la trama de la estructura social de las poblaciones establecidas en las regiones de refugio.

Con su membrecía cerrada, un orden de autoridad eficiente y la continuidad al través de generaciones sucesivas, el círculo de propagación permite un ajuste organizado de las actividades económicas, un sentimiento de unidad fincado en el origen único y una respuesta emotiva de quienes lo integran, los cuales consideran a la comunidad como fuente de vida y vehículo de su inmortalidad. Con tan ingeniosos medios, promueve motivaciones poderosas para el desarrollo de una alta tasa de fertilidad, que es una de sus funciones específicas. La verificación estadística comprueba, como norma, la existencia de elevados coeficientes de natalidad —que giran en torno a los 40 por mil— en las poblaciones de las regiones de refugio.

Las altas tasas de natalidad se observan entre los indígenas al igual que entre los ladinos, esto es, en ambos grupos de población componentes de una situación intercultural; entre los primeros, sin embargo, parece como si la internalización de los patrones de conducta que regulan la conducta reproductiva tuviera un inusitado vigor. El ansia de reproducción, manifestada en el anhelo de procrear hijos numerosos, se encuentra respaldada por sanciones sobrenaturales o sociales que premian a los que se conforman con las normas establecidas e intimidan a los que se apartan de ellas.

Entre los indígenas, el hijo confiere al *status* de padre su contenido de valor. Mientras la joven pareja permanece sin descendencia el *status* de hijo de familia no se pierde y, en consecuencia, no se alcanza el *status* de miembro acabado de la comunidad, que permite aspirar a un cargo en el gobierno del grupo. Las reglas que gobiernan el matrimonio —abundantemente expuestas en otro lugar—[14] concurren al aprovechamiento exhaustivo del ciclo sexual

e imponen la temprana realización, la obligatoriedad y la prohibición de todo estado de soltería o de viudez permanente. La esterilidad, tanto en el hombre como en la mujer, es tenida por oprobiosa; se castiga el aborto y el infanticidio y se erigen valores que hacen deseable el amamantamiento así como el cuidado materno y satisfactoria en alto grado la formación del hijo. A muy corta edad éste contribuirá al ingreso familiar al convertirse en un agente productivo.

Entre los ladinos los círculos de propagación son más reducidos —no alcanzan a constituir una comunidad fundada en el parentesco— pero no por ello son menos vigorosos. Los matrimonios entre familias cercanas, llegan algunas veces a pisar los umbrales mismos del incesto, y los hijos numerosos son bienvenidos, tanto por los que ocupan posiciones elevadas en la estructura de clases, cuanto por los ladinos pauperizados. Unos y otros rinden promedios de 6 hijos nacidos por familia; guarismo que corresponde a un coeficiente de natalidad muy próximo a los 40 por mil. Sin embargo, perteneciendo como pertenecen a una sociedad relativamente abierta, los núcleos citadinos están más expuestos a la influencia externa que los indígenas.

Densidad

La distribución de la población en las regiones de refugio, pero sobre todo, la relación existente entre el número de habitantes y la extensión superficial, es decir, la densidad, están determinadas por la naturaleza de los recursos del *habitat* y por la tecnología que se usa para aprovecharlos.[16] Esta densidad varía considerablemente de una a otra región. En las selvas tropicales la densidad es extremadamente baja; también lo es en las zonas boscosas de las altas montañas, en las estepas semi-desérticas y en las extensas sabanas. En las tierras agrícolas de los valles intermontanos, en las de humedad ganadas a los lagos y en las escasas de riego, la población, en cambio, se agrupa en conglomerados relativamente compactos y alcanza densidades elevadas. En las regiones de refugio donde la población vive dispersa, la densidad es menor de un ha-

bitante por kilómetro cuadrado; en las regiones donde el indígena se concentra, la densidad sube a más de 50 habitantes por kilómetro cuadrado.

Las variaciones en la relación hombre-tierra que ostentan las regiones de refugio, hemos dicho, están determinadas por la naturaleza de los recursos utilizables. El estudio comparativo de la densidad de población sería poco provechoso de no tomarse en cuenta tal circunstancia; por ello, los demógrafos, afinaron el procedimiento refiriendo la densidad a hectáreas de tierra cultivable y no a extensión superficial bruta. Como en las distintas zonas de un país las condiciones de clima, suelo y otras conexas son desiguales, idearon, además, equivalentes homogéneos para recursos variables. Por este camino llegaron a concluir que las regiones de refugio, con densidades ajustadas altas, presentan problemas de presión demográfica, en tanto que las de baja densidad sufren, por el contrario, los efectos de la vacancia.

La teoría de la presión demográfica se expuso siempre en términos inmoderadamente sugestivos; como un peligro inminente que exige una acción enérgica y pronta. En realidad, no podemos hablar de sobrepoblación tomando como base la densidad, bruta o ajustada, porque esos vocablos comprenden conceptos que se encuentran determinados por los satisfactores que el hombre extrae de su *habitat*.[16] Es decir, la simple relación hombre-tierra carece de significado cuando se olvida que el factor más importante que la califica es el estado de los conocimientos científicos que un pueblo posee y el nivel de adelanto al que ha llegado su tecnología. Puesto que la ciencia y la técnica son las que permiten el aprovechamiento exhaustivo y fructuoso de los recursos disponibles, bien podría acontecer, y de hecho acontece, que una comunidad campesina con agricultura de roza, requiera una superficie cultivable mayor que otra, de tipo hortícola, con riego. La primera, de baja densidad, sufriría de presión demográfica, en tanto que la segunda, de alta densidad, no la sufriría, si ambas ocuparan un territorio de igual extensión.

Enfocado el asunto desde el marco de referencia así concebido es fácil comprobar que las regiones de refugio, en su totalidad, manifiestan como rasgo propio la existencia de una presión demo-

gráfica permanente y que esta presión se estableció desde el momento mismo en que esas regiones se constituyeron. La concentración de las antiguas tierras de comunidad en manos de hacendados y dueños de plantación redujo el área de cultivo de los indígenas al ser compelidos a retirarse al refugio de las regiones menos apetecidas por los pobladores ladinos. Los contactos de los portadores de la cultura europea y los nativos no involucró el traspaso trascendente de conocimientos y técnicas que facilitaran la explotación de esas regiones. Desde entonces, grupos indígenas numerosos sobreviven en sus reductos utilizando la tecnología de roza en un territorio limitado para tales propósitos y, debido a su indefensión, el territorio limitado se va encogiendo cada vez más ante el empuje de los terratenientes fronterizos del grupo dominante. El carácter estacionario de la población radicada en las regiones de refugio —que nace del equilibrio de fuerzas entre la mortalidad y la natalidad—; la necesidad que el sistema de roza impone de mantener en descanso prolongado una gran superficie territorial y la dispersión en la tenencia y uso de la tierra que de tal sistema deriva, enmascaran a tal punto la incidencia de la presión demográfica que, a menudo, se la tiene por inexistente.

Crecimiento demográfico

La población no constituye una variable independiente en el complejo conjunto de problemas que suscita el desarrollo de la sociedad; por el contrario, es una variable endógena que sólo puede ser comprendida si se la relaciona con la estructura social, el nivel tecnológico, el sistema económico y demás variables que determinan el progreso o atraso en que se encuentra un agregado humano. En las regiones de refugio, como consecuencia de la actuación de las variables señaladas, las fuerzas favorables y las adversas al crecimiento, al entrar en conflicto y alcanzar un equilibrio dinámico, imprimen al proceso demográfico características peculiares calificadas de antieconomizantes.

En efecto, las tasas de mortalidad bruta e infantil permanecen altas y limitan los logros derivados de las elevadas tasas de fertili-

dad, generando la utilización improductiva de la fuerza generatriz. El promedio de 6 hijos nacidos por familia, que ha sido de común observación en poblaciones indígenas y tribuales, no implica un crecimiento real, ya que la mortalidad menoscaba el número hasta dejarlo reducido a 2 hijos supérstites. En tales condiciones, las tasas de incremento vienen a quedar en meras tasas de reemplazamiento, en las que el desperdicio de la fuerza generatriz es evidente. Para lograr la continuidad cultural y la supervivencia social, el grupo corporado gasta una gran suma de esfuerzo biológico; derrocha sin miramientos la vida humana. No sin cierta razón, Sauvy asienta: "En las sociedades primitivas y entre las poblaciones poco desarrolladas, más ricas en hombres que en bienes, se cuidan y reparan los objetos con un cuidado infinito; pero no los hombres. Es más económico crearlos de nuevo. En las poblaciones desarrolladas, el hombre adquiere valor; entre ellas, contrariamente, los objetos se desechan a poco de ser usados, porque es menos costoso hacerlos de nuevo y son los hombres, más raros y más preciosos, los que son motivo de atentos cuidados".[17]

El crecimiento natural de la población se mide por la diferencia entre nacimientos y defunciones; el crecimiento social por los saldos favorables que arroja la inmigración sobre la emigración. En las regiones de refugio la única posibilidad de incremento lo ofrece el crecimiento natural; el carácter clánico o cerrado de los agregados humanos que en ella se establecen, yugula la movilidad social y, en la práctica la nulifica. Los agregados procedentes de fuera de la comunidad, aún cuando sean indígenas de la vecindad partícipes de la misma cultura, lengua y *status*, rara vez son admitidos, con plena membrecía, en el cerrado círculo de propagación. Con ello se impide la renovación de la estructura genética de la población, que varía poco en su tipo físico; pero, sobre todo, se evita el contacto con los extraños y sus formas de vida.

Tales características hacen el crecimiento lento y azaroso porque los mecanismos que lo regulan se asemejan mucho a los que gobiernan el equilibrio biótico en las sociedades animales, donde el hambre y la enfermedad son los factores que determinan la estabilidad demográfica. La población de las regiones de refugio no crece o crece pausadamente; en el curso de su historia, cuando el peso

mayor lo adquieren las fuerzas adversas, se pone al borde de la extinción para enseguida surgir, cuando un inesperado brote de nacimientos irrumpe y produce, al fin y al cabo, sólo un florecimiento frustrado. Con tan aventurado ritmo, obvio es decirlo, el crecimiento de la población es antieconomizante.

Cambio explosivo

El deplorable cuadro arriba delineado describe la coyuntura que prevaleció en las regiones de refugio desde su estructuración inicial, hasta hace unos pocos años, que no van más allá del término de la última guerra mundial. Desde entonces la situación dio un vuelco inesperado que afectó, en lo especial, la tasa de mortalidad —tanto la bruta cuanto la infantil—. Esa tasa, que durante siglos había permanecido invariablemente alta, empezó de pronto a descender abatiendo los antiguos guarismos en la mitad o en más de la mitad. Mientras esto sucedía, la tasa de natalidad subsistió alta o aún se elevó, abriendo una brecha que día a día la separa de la tasa de mortalidad. El estancamiento tradicionalmente establecido vino por los suelos; es cada vez mayor la diferencia entre natividades y defunciones y más constante el incremento de la expectación de vida. Las regiones de refugio, al irrumpir bruscamente en la fase expansiva de la evolución demográfica, lo hicieron sin que otras variables dependientes hubiesen mantenido un ritmo de cambio paralelo.[18]

El descenso de la mortalidad y las consecuencias que consigo acarrea, fueron fenómenos conocidos por los pueblos hoy desarrollados cuando, hace ya más de cien años, iniciaron el despegue hacia formas nuevas de economía. La natalidad, a su vez, descendió al afirmarse en la colectividad los valores que propiciaron la modernización y la urbanización en rápido progreso. El descenso de la mortalidad y el de la natalidad, que a poco tuvo comienzo, fueron tendencias de curso lento que no provocaron graves desajustes. Corrieron parejas con la mejoría en el tenor de vida que trajo consigo el desarrollo económico y concurrieron a la realización de

éste. No hubo explosión demográfica, hubo un crecimiento de la población acompasadamente sostenido. Esto es, tendencias distintas de las que confrontan actualmente las regiones de refugio; problemas diversos que exigen explicaciones y soluciones diferentes.

En el descenso de la mortalidad intervienen básicamente dos tipos de factores: 1) los que dependen de los niveles de consumo y están directamente conectados con la variable económica, y 2) los que derivan de la mejoría en los conocimientos científicos y sólo indirectamente se relacionan con el ingreso *per capita*. Mientras en la historia demográfica de los países desarrollados el incremento en los niveles de consumo determinó el descenso de las tasas de mortalidad; en los países hoy en desarrollo —particularmente en sus regiones de refugio— el descenso de la mortalidad se debió a la mejoría en los conocimientos científicos, que permitieron a la salud pública implementar con éxito programas de erradicación de las endemias y epidemias, las cuales fueron durante mucho tiempo un azote de la humanidad.[19]

El descubrimiento de los antibióticos y de ciertos insecticidas, como el DDT, y su disponibilidad en cantidades abundantes y a precios bajos, permitieron las campañas contra el paludismo, enfermedades venéreas, tifo, etc. y abatieron bruscamente las tasas de mortalidad. Ciertamente muchas de esas campañas no alcanzaron las regiones de refugio más abruptas y, cuando lo hicieron, no comprendieron a toda la población. En el binomio demográfico indo-ladino, los ladinos fueron generalmente protegidos, en tanto que no lo fueron los indígenas. Las ciudades y establecimientos ladinos se beneficiaron con las campañas, mientras que los indígenas las rehuyeron y sólo coercitivamente un número de ellos fue obligado a aceptarlas. No obstante lo anterior, es indudable que la prevención de la población ladina y de la indígena que reside en contacto con ella, así como la mejoría general en el saneamiento de las regiones desarrolladas que circundan a las de refugio, influyó positivamente en aclarar la situación sanitaria de esas regiones. El descenso de la mortalidad en ellas es un hecho, aún cuando las estadísticas dejen mucho que desear.

El rezago de la natividad

La declinación espectacular de las tasas de mortalidad en las regiones de refugio hizo concebir, a los demógrafos de la escasez, la esperanza de que a poco ocurriera un descenso semejante en las tasas de natalidad; se tenía el modelo de los países hoy desarrollados y se pensó que la historia demográfica podía repetirse.[20] Las cosas no sucedieron como se deseaba, porque la causalidad del decremento en uno y otro caso fue distinta. En los países industriales la declinación comenzó, a ritmo lento, durante la primera mitad del siglo pasado y alcanzó su *climax* en los años treinta de la actual centuria. Es por todos aceptado que tanto el descenso de la mortalidad cuanto el de la natalidad, fueron debidos al mejoramiento de las condiciones económicas y sociales. Las revoluciones agrícola e industrial produjeron mayores ingresos *per capita*, mejor habitación, más vestido y, a la larga, un trato más humano para el campesino y el obrero; la prosperidad trajo consigo una dieta abundante y balanceada, la expansión de la educación y el derecho a la salud, es decir, una elevación de los niveles de vida. En las regiones de refugio el descenso de la mortalidad tuvo por causa el progreso de las ciencias físicas y biológicas originado en las regiones cultural y económicamente más desarrolladas; el descenso en la natalidad aún no se produce.

La rápida respuesta de la mortalidad a la acción sanitaria es explicable no sólo por la portentosa eficacia que la medicina alcanzó en fecha reciente sino, además, porque la conservación de la salud y la brega contra la muerte son diligencias acogidas con beneplácito por todos los pueblos del mundo, comprendidos los aislados en regiones de refugio. No hubo igual respuesta en lo que a la natalidad concierne. La reducción en el número de nacimientos es un asunto grave que lesiona valores sociales que gozan de alta estima por estar vinculados con la supervivencia del grupo, con el incremento de su poder, prestigio y bienestar. Los elementos que concurrieron a modificar las metas y estructura sociales de las regiones industrializadas, indispensables para conseguir la anuencia activa de la gente en la tarea de producir menos hijos, no hicieron

aparición en las regiones de refugio cuando éstas iniciaron la brusca caída de la mortalidad. El cambio de fines y equipamiento sociales es un proceso lento puesto en marcha por factores tales como la urbanización, la modernización económica, la movilidad en la escala jerárquica, el cambio de *status* de la mujer, la secularización de las costumbres, la pérdida concomitante del interés religioso y del temor a las sanciones de los sobrenaturales.[21]

En las regiones hoy desarrolladas este proceso tuvo lugar al tiempo en que se produjo el descenso de la mortalidad y tomó casi una centuria para consumarse. La diferencia entre las tasas de mortalidad y natalidad no fue nunca extraordinaria; hubo un sostenido crecimiento de la población que, por un momento, pareció detenerse en los años treinta, al esfumarse la brecha que existía entre nativiidades y defunciones. En las regiones de refugio, en cambio, la declinación de los nacimientos manifiesta un rezago considerable respecto a la declinación de las defunciones; este rezago se ha venido incrementando al caminar en direcciones opuestas las fuerzas demográficas contrarias; los nacimientos hacia arriba, los óbitos hacia abajo. La brecha que separa una tendencia de la otra es cada día mayor y lo seguirá siendo en tanto la natalidad se conserve elevada, esto es, mientras la población no experimente los estímulos que derivan de un mejoramiento en sus condiciones económicas y sociales. El exacto conocimiento de la naturaleza de esos estímulos, y de la forma que tienen de operar, es afán importante porque explica la índole de uno de los componentes básicos de la coyuntura demográfica, la fertilidad.

La capacidad biológica de reproducción es conocida por fecundidad; el ejercicio real de los poderes de la fecundidad es llamada fertilidad. En los grupos humanos no son equivalentes ambos términos, porque el condicionamiento cultural altera la simple situación biológica. Las diferencias en las tasas de natalidad que se descubren entre regiones o entre clases de una misma región no se deben a la mayor o menor capacidad reproductiva de sus hombres y mujeres, sino al uso diverso que éstos hacen de esa capacidad.[22] Las definiciones anteriores implican la convicción de que la fecundidad, como función enraizada en la estructura biológica, no varía

o varía dentro de límites muy estrechos en la generalidad de la raza humana; mientras que la fertilidad, como función enraizada en la estructura social, se modifica y es susceptible de ser modificada por motivaciones de muy distinto tipo.

Motivaciones socio-económicas

La conducta demográfica de las sociedades que participan de una economía de subsistencia es a menudo descrita como irracional por escritores que la contemplan superficialmente. La enorme carga que esas sociedades imponen sobre la mujer a la que obligan a utilizar su capacidad reproductiva, desde muy temprana edad hasta el término del ciclo sexual activo; a la que forzan a criar hijos, mediante el amamantamiento materno, durante un período prolongado de la vida infantil; independientemente de las tareas a que la división del trabajo la constriñe; parece a todas luces irracional. Los demógrafos, sin embargo, al analizar las variadas motivaciones de orden religioso, social y económico que respaldan las normas tradicionales, pudieron ofrecer explicaciones perfectamente racionales de la conducta de los pueblos rezagados. Al ir adelante en sus indagaciones lograron, además, suministrar explicaciones satisfactorias de las motivaciones racionales que conducen a esos pueblos a limitar el ejercicio de la fertilidad, cuando inician el despegue hacia formas sostenidas de desarrollo.

En el curso del presente análisis hemos hecho frecuente referencia a tales explicaciones; las expusimos sin hacer advertencia de que no todas ellas son igualmente significativas. En muchos casos, representan explicaciones complementarias o en competencia, realizadas a diferentes niveles de abstracción; en otros, son explicaciones parciales o incompletas de las fuerzas que configuran la conyuntura demográfica. Los demógrafos, en ensayos diversos, han intentado edificar marcos generales de referencia que en un sistema unificado e integral de conceptos, comprendan las variadas explicaciones. Así nació un conjunto de teorías que difieren unas de otras por el énfasis que ponen en lo cultural, en lo estructural o

en lo económico; pero que coinciden en las premisas básicas. Leibenstein es autor de la más reciente formulación de un sistema integrado de ideas que enfoca los problemas de población desde el ángulo y el lenguaje económicos. El marco de referencia por él construido permite explicar coherentemente el fenómeno demográfico tal y como se expresa en las regiones de refugio en proceso de cambio.

Para Leibenstein los grupos humanos norman su conducta demográfica como lo harían si aplicaran cálculos toscos al problema de determinar el número de nacimientos deseado.[23] Tales cálculos comprenden el balance de las satisfacciones frente a los desembolsos que derivan del nacimiento de hijos adicionales. Las utilidades provienen de considerar al hijo: 1) como un bien de consumo, o fuente de placer para los padres, 2) como un agente de producción, que a su debido tiempo contribuirá al presupuesto familiar y 3) como una fuente potencial de seguridad para los parientes, especialmente, en la vejez. Los costes comprenden los gastos directos o convencionales que impone el mantenimiento y la formación del hijo y los costes indirectos o de oportunidad representados por las ganancias perdidas durante el período de gestación y crianza, debido a la incapacidad que las madres tienen para movilizarse o trabajar. La relación de utilidades y costes con los factores que caracterizan el crecimiento económico es tan estrecha que su análisis debe realizarse conjuntamente. Esos factores son: 1) el incremento del ingreso, 2) el aumento en la supervivencia y 3) los cambios en la distribución ocupacional. Veámoslos uno a uno, en su turno.

El efecto del ingreso sobre la utilidad de consumo no parece ser significativa, ya que es difícil predecir si los padres experimentan satisfacción mayor o menor de un hijo adicional, cuando el ingreso sube o baja; en cambio, es clara la relación entre el valor de un hijo como contribuyente al ingreso familiar y las variaciones en el ingreso *per capita*. A medida que el ingreso aumenta, hay una menor necesidad de utilizar a los hijos como fuentes de ingreso. El incremento de los niveles de vida, por otra parte, hace que un tiempo mayor se consuma en el adiestramiento

y formación del hijo y, por tanto, se disponga de un tiempo menor para utilizarlo como agente productivo. Una tendencia semejante se observa en cuanto a la utilidad del hijo como factor de seguridad potencial; cuando el ingreso aumenta las posibilidades de los padres para asegurarse a sí mismos y proveerse para su propia senectud, se incrementan y, consecuentemente, declina la necesidad de los hijos como fuente de seguridad. En lo que concierne a costes, el efecto del ingreso es manifiesto.[24] Los costes convencionales de la manutención de un hijo aumentan a medida que se incrementa el ingreso *per capita*. La crianza y formación del hijo dependen de la posición social de los padres. Los costes indirectos se comportan en forma similar. Las oportunidades que las madres tienen de emplearse en actividades productivas, crecen al elevarse el ingreso, por lo que aumentan los costes de oportunidad.

El efecto de la supervivencia sobre costes y utilidades es, desde luego, importante, pero no proporcional como en el caso del ingreso. Inicialmente las tasas de mortalidad declinan a bajo coste; sin embargo, las mejorías adicionales sólo pueden alcanzarse a costes crecientemente elevados por unidad de incremento en la expectación de vida. De modo muy semejante, la supervivencia incrementada alza, en un principio, las utilidades, ya que, por cada nacimiento, hay más años prospectivos de vida y, por tanto, más años presumibles de satisfacción, un mayor valor de los hijos como agentes de producción y como fuente de seguridad para la edad provecta. Pero ese efecto no es proporcional al incremento de la supervivencia, sino hasta un punto en que se vuelve progresivamente menor como fuerza que motiva el deseo de hijos adicionales. La supervivencia no actúa solamente sobre los grupos de edad infantil sino, también, sobre los de edad relativamente alta y la declinación de la mortalidad en esos grupos de edad se traduce en una utilidad menor de los hijos como venero de ingreso familiar y de seguridad para la vejez.

El efecto de la distribución ocupacional se dirige básicamente a incrementar los costes directos e indirectos. A medida que el tenor de vida aumenta, crece paralelamente la especialización y el grado de movilidad económica y social. El ambiente así creado

exige un más costoso adiestramiento de los hijos y un abandono cada vez mayor de las obligaciones familiares por parte de los padres, de modo que éstos puedan tomar ventaja de las nuevas posibilidades económicas y de ascenso en la escala social. La especialización incrementada, producida por el crecimiento de la producción *per capita*, implica un conjunto de circunstancias sociales y económicas en las cuales los costes de oportunidad de una gran familia aumentan rápidamente. Arsène Dumont, en la última mitad del siglo pasado denominó *capilaridad social* a este tipo de costes e hizo notar que durante el período en que el tamaño de la familia declina se desarrollan actitudes nuevas hacia la movilidad social que procuran la elevación en la escala jerárquica de la posición propia o de los hijos.[25]

ESTANCAMIENTO Y CAMBIO

Expuesto en sus nociones fundamentales el aparato analítico que explica el juego de las fuerzas demográficas, veamos ahora cómo interpreta la coyuntura en que se hallan las regiones de refugio durante sus etapas de estancamiento y cambio. En la primera, el examen de utilidades y costes indica que todos ellos se encaminan hacia la creación de motivaciones que producen tasas elevadas de fertilidad. Como las tasas de mortalidad son altas, se requiere un número considerable de concepciones para lograr bastantes hijos, de manera que dos de ellos, cuando menos, sobrevivan para reemplazar a los padres. La utilidad que se adscribe a esos dos hijos es alta, mientras que los costes directos e indirectos, en el medio agrícola, son siempre bajos. El efecto de supervivencia en las sociedades donde la vida es vivida al nivel de subsistencia, es ciertamente el dominante. No obstante que la tasa de natalidad es elevada, el número de los nacidos que sobreviven es apenas el justo para reemplazar y perpetuar la familia y el linaje. Con una mortalidad tan alta, las motivaciones todas conducen a una máxima fertilidad. Los padres potenciales saben que las oportunidades de supervivencia son bajas y que, sólo llevando

al límite el número de nacimientos, pueden estar razonablemente seguros de que tendrán hijos que les sobrevivan.

En la etapa de cambio, las regiones de refugio ofrecen como peculiaridad mayor en su conducta demográfica, la brusca caída de la mortalidad y la permanencia en alto de la natalidad. El rezago de la fertilidad, que se origina desde el momento en que no sigue en su descenso a la mortalidad, debe atribuirse a dos factores complementarios. Leibenstein llama al primero, retraso en la realización e involucra el hecho de que un cambio en las condiciones existentes para que opere, requiere tiempo y paciencia.[26] El impacto del mejoramiento en las oportunidades de supervivencia no es sentido de inmediato; el descenso de las tasas de mortalidad, al implantarse en un corto período, da poca ocasión para que se construyan nuevas respuestas que confronten con realismo la situación inesperada y la gente, condicionada a las respuestas tradicionales, reacciona de acuerdo con la conducta internalizada llevando al máximo su ansiedad de reproducción. Mientras más gradual es el proceso de cambio, menor es el impacto sobre el grupo humano y mayor el tiempo que le proporciona para que se adapte a la nueva coyuntura; tal es la razón que justifica un cierto retraso en la creación de las motivaciones que conducen a la declinación de la fertilidad.

El otro factor que explica ese retraso, está constituido por la acción del efecto de supervivencia que, inicialmente, eleva las utilidades y disminuye los costes. El incremento en el ingreso permite a los padres la satisfacción de un número mayor de hijos y puesto que en un comienzo las tasas de mortalidad descienden con más rapidez en los grupos de edad baja que en los de edad alta, las utilidades que se derivan de los hijos como agentes de producción y seguridad también se acrecientan. Los costes de mantenimiento declinan debido a la manera como actúa el efecto de supervivencia. Aunque el coste bruto de mantenimiento por año se eleva, el coste neto de mantenimiento cae, porque la inicial declinación de la mortalidad reduce drásticamente la proporción de los que mueren en los años productivos. Como consecuencia de ello, las motivaciones que conducen a una reducción de la fer-

tilidad no se desarrollan en las etapas tempranas del mejoramiento económico.

Las fuerzas generadas por el crecimiento económico hacen progresivamente menos importantes las utilidades de consumo, producción y seguridad derivadas de los hijos adicionales; en tanto que incrementan los costes de mantenimiento y formación. La elevación creciente del ingreso produce cambios en la estructura y en la organización sociales que son trascendentes en la gradual desaparición del valor de las utilidades. La urbanización, como un concomitante del incremento del ingreso; la temporalidad, cada vez más prolongada de permanencia en la escuela; y los sistemas de seguridad contra el desempleo, la enfermedad y la vejez, reducen al sólo valor de consumo las consecuencias que proceden de las utilidades. Los costes indirectos, nacidos de las oportunidades de trabajo remunerado que se abren para las mujeres y de la necesidad incrementada de una mayor movilidad, aumentan continuamente, a medida que el ingreso crece. Cuando se alcanza el punto crítico del despegue en el crecimiento económico, la balanza cambia de posición y se inclina hacia la creación de motivaciones que conducen a la declinación de la fertilidad.

La relación que existe entre el decremento de la fertilidad y el crecimiento económico es evidente; para que aquél se produzca, es necesario que éste alcance un nivel crítico. La investigación etnográfica no ha descubierto, hasta el momento, una sola sociedad agraria, con economía en el umbral de la subsistencia, que manifieste una tendencia a la baja de la fertilidad; ésta se produce cuando esa sociedad cambia de estructura. La implicaciones prácticas que se desprenden del análisis del problema de la natalidad y de los restantes que confrontan las regiones de refugio son, en verdad, estimulantes; pero su consideración será hecha en el lugar apropiado.

IV. CIRCULACIÓN HUMANA

Cambio de residencia

El examen de los problemas de población quedaría incompleto si limitáramos nuestro análisis a interpretar los factores de la fertilidad y la mortalidad sin tomar en cuenta la migración, esto es, el cambio de residencia de las personas de un paisaje, región o país a otros que no le son propios. Este importante componente del cambio demográfico, en unión con los primeros, conforman los mecanismos por medio de los cuales los agregados humanos crecen o declinan. La migración es parte del proceso general de circulación que abarca los movimientos de bienes y personas; sin embargo, tiene rasgos particulares que limitan la amplitud de los fenómenos que determina. La migración, afirmamos, es un cambio de residencia; pero, un cambio que implica un reajuste de las afiliaciones de los migrantes. Éstos rompen las lealtades, las obligaciones y los deberes que les atan con la comunidad de origen para adquirir una nueva membrecía.

En las regiones de refugio las comunidades indias tienen, las más de las veces, una estructura de parentesco en que una exogamia de clan avienta a las mujeres de un *calpul*, barrio o *moitié* a sus opuestos. De acuerdo con los dictados matrimoniales, las mujeres que casan cambian de residencia permanentemente y rompen su afiliación original; no obstante ello, la circulación de esposas a que obligan los arreglos exogámicos no configura una verdadera migración. El movimiento selectivo de personas de un sexo tiene carácter compensatorio puesto que un *calpul*, barrio o *moitié* recibe tantas mujeres cuantas salen de su seno; la ruptura de la afiliación se produce a través de canales institucionalizados y no entraña el quebrantamiento de la unidad comunal sino, por el contrario, su fortalecimiento.[1] En verdad, para que pueda hablarse de migración es menester que las personas comprometidas en el proceso traspasen la línea divisoria que lo delimita. En las regiones de

refugio esta línea está representada por las fronteras territoriales que separan una comunidad de otra. El cambio de residencia y de afiliación de la comunidad propia a la comunidad ajena es lo que define la migración.

Los movimientos de trabajadores que se enganchan para el trabajo fuera de la comunidad, tampoco satisfacen los requisitos que configuran la verdadera migración. Por lo común, los llamados trabajadores migrantes son contratados para el desempeño de labores temporales, por dueños de plantación que requieren mano de obra abundante, en los momentos críticos del ciclo agrícola. Una vez que éstos pasan, los enganchados vuelven a su lugar de origen, donde permanecen en espera de un nuevo llamado; la comunidad indígena actúa como un reservorio de mano de obra siempre disponible. La contratación se realiza, las más de las veces, mediante el uso de mecanismos dominicales, de muy distinta índole, que no dejan al interesado otra alternativa que su traslado forzoso a las plantaciones, sin que el migrante obtenga seguridades respecto al monto del salario, la naturaleza del empleo o las contingencias inesperadas que pueden sobrevenir en tierra extraña. Cuando el trabajador retorna a su comunidad, liberado de la opresión física y psíquica que le impone su exposición al dominio extraño, se reintegra también a la cultura y a los patrones de conducta económica que le son propios. La experiencia de su contacto con patrones modernos, que operan en una coyuntura dominical, no es ciertamente placentera, ni estimulante como incentivo que conduzca a promover modificaciones de los patrones tradicionales. El llamado trabajador migrante no rompe la afiliación con su comunidad de origen en donde permanecen, con la familia y el linaje, la fuente de su seguridad y el principio de su supervivencia.[2]

Durante algún tiempo se pensó que el trabajo fuera de la comunidad sería un aliciente poderoso capaz de promover el cambio cultural. De hecho, una de las racionalizaciones que permitieron la utilización coercitiva de la mano de obra indígena fue la que afirmaba que la movilización de trabajadores redundaba en provecho de éstos. Al entrar en contacto con formas de economía

modernas, en lugares donde no operan las sanciones que impone la comunidad a quienes se apartan de la tradición, el migrante —se dijo—, adoptará fácilmente técnicas nuevas que modificarán sus formas de producción ineficientes.[3] Es innegable que la exposición continuada a las influencias persuasivas de una cultura extraña determina, quiérase o no se quiera, cambios en la personalidad y en la cultura de los trabajadores migrantes; sobre todo cuando éstos proceden de sociedades agrarias simples que no han podido superar sus bajos niveles de subsistencia. Lo que se ignora, o se pretende ignorar, a este respecto, es el poder inconmensurable de los mecanismos de defensa internos que ponen en juego las comunidades cuando confrontan situaciones que implican una amenaza a su estabilidad; estos mecanismos obligan a los trabajadores migrantes, que retornan al seno familiar, a conformarse con los patrones tradicionales. Como es fácil advertir, el trabajo migratorio, para merecer realmente el calificativo que se le asigna, debería contener como rasgo determinante la ruptura de los lazos que afilian al migrante con su comunidad y ésto nunca sucede deliberadamente.

Los movimientos de personas hasta aquí analizados y otros más que 1) no traspasan la línea fronteriza que define la migración; 2) que no exigen residencia permanente en la comunidad ajena; 3) ni acarrean reajustes en la afiliación, se observan con frecuencia en las regiones de refugio. Su dinámica tiende a enmascarar las condiciones de estancamiento e inmovilidad que son los rasgos cardinales prevalentes en ellas y que comprenden, tanto a las comunidades indias, cuanto a la ciudad y los establecimientos ladinos. El aislamiento, lo tenemos por sabido, es uno de los factores que intervienen con mayor fuerza en dar a las regiones indias su carácter de refugio; pero tal beneficio, si así puede llamarse, impone un coste elevado que debe pagarse inexorablemente. Ese coste se mide en las consecuencias biológicas, sociales, económicas y culturales que derivan del aislamiento. La incomunicación biológica conlleva la ausencia de mutaciones en la carga genética y el deterioro de las posibilidades de supervivencia; la incomunica-

ción social, económica y cultural acarrean el subdesarrollo, el estancamiento y la inmovilidad..

Cambio de afiliación

No obstante la preponderancia de las fuerzas que salvaguardan la estabilidad de las regiones de refugio, las fuerzas opuestas que procuran el cambio, aunque débiles, siempre se hallan presentes e impiden la ausencia total y catastrófica del proceso de circulación de personas. Cuando examinamos los mecanismos que configuran la *territorialidad* hicimos notar que su operación mantiene en las comunidades un equilibrio entre los recursos disponibles, las técnicas de producción y el número de habitantes. Con tan ingenioso arbitrio la población nunca llega a confrontar, en condiciones normales, problemas permanentes de subalimentación que la hagan vivir en el límite de las subsistencias. Las altas tasas de mortalidad, propias de esas regiones, regulan eficazmente la relación entre recursos y personas e impiden el aumento exagerado de las últimas; el libre ejercicio de la fuerza generatriz, por su parte, evita el menoscabo categórico.

Cuando la mortalidad no alcanza a balancear el ímpetu de la natalidad el equilibrio biótico busca su nivel a través del mecanismo migratorio, esto es, por la expulsión de los excedentes de población. En condiciones primitivas el ostracismo equivale, la más de las ocasiones, a la exposición al peligro de muerte inminente, que sólo salvan unos pocos. El mecanismo de la *territorialidad,* como todas las fuerzas biosociales, comprende dos tendencias opuestas; cuando el equilibrio biótico se alcanza por la operación de las fuerzas de la mortalidad, contraría la circulación humana; cuando ese equilibrio se mantiene por la migración, favorece la movilidad geográfica. Ciertamente, el movimiento migratorio se lleva al cabo por una vía de un sólo sentido, que conduce del centro a la periferia. La unicidad direccional niega las consecuencias revolucionarias de la migración y hace de ésta y de la mortalidad fuerzas encaminadas a conservar la continuidad del orden establecido.

A menudo, en las regiones de refugio, existen comunidades que disfrutan de superficies territoriales extensas, las cuales no siempre están ocupadas en su totalidad; la vacancia de las tierras es debida, algunas veces, a su mal suelo, que impide levantar cosechas redditivas sin el uso de fertilizantes; débese, otras, al mal cielo, que es parco en la precipitación pluvial y exige obras de irrigación que hagan productiva la tierra; el clima malsano, que favorece la persistencia de endemias y epidemias, que requieren medidas sanitarias costosas, puede ser motivo de la existencia de tierras baldías o simplemente, porque la falta de caminos las hace inaccesibles. Las comunidades con tierras vacas son, generalmente, las más alejadas del *chef-lieu* regional y, en consecuencia, aquellas menos deseadas por los ladinos.

El mecanismo de la *territorialidad* al operar y exponer a la muerte a los excedentes de población no siempre produce los resultados que se propone. Una porción de los que son arrojados sobrevive merodeando por las tierras vacas y alcanza a establecer en ellas una manera de vivir; el poblamiento se incrementa con la llegada de nuevos migrantes y de ese modo, por infiltración, se congregan moradores en número bastante para integrar un establecimiento apto para defender su identidad del ataque de los comuneros en cuyo territorio fundaron domicilio. Los migrantes, miembros expulsados de su comunidad de origen, rompen su antigua afiliación; pero si logran constituir un grupo con capacidad de defensa, no piden, las más de las veces, su afiliación a la comunidad ajena en cuyo seno avecindaron, sino que permanecen distintos, como grupo diferenciado, fortaleciendo, en el correr de los años, los rasgos que dan forma a las minorías étnicas. Cuando estas minorías se establecen en territorios contiguos al de su antigua comunidad, pueden establecer nexos con ésta y al hacerlo incrementan el territorio de la comunidad de origen.

La migración por infiltración se da todos los días; aunque acumulativa, es reducida en cuanto a número y por ello se torna inaparente. Los territorios tenidos por vacos, que en las regiones de refugio se consideran reservas destinadas a satisfacer los requerimientos de la redistribución de la población nacional, cuando se

intenta al fin ocuparlos, se encuentran invadidos por infiltración. Los campesinos migrantes establecen aquí y allá derechos de ocupación y las disposiciones agrarias se ven obligadas a sancionar la posesión mediante el donativo legal. Los modos como la migración por infiltración ocurre depende de múltiples circunstancias entre las cuales deben tomarse en cuenta el nivel tecnológico de los migrantes, el ritmo de cambio de su tecnología, la cantidad y calidad de la tierra disponible, las condiciones del transporte y la salubridad. Cuando las condiciones son particularmente inhóspitas, la migración es pequeña; cuando son favorables asume, por su carácter acumulativo, proporciones considerables que estorban, cuando no impiden, los proyectos llamados de colonización interna. Al implementarse éstos se llega a saber, con sorpresa, que las tierras más fértiles, las más próximas, las mejor dotadas, han sido objeto de ocupación y con ello se elevan los costes de la colonización y se pone en peligro un éxito que parecía seguro al programarse la apertura de nuevas tierras.[4]

En las comunidades agrarias de las regiones de refugio se observan movimientos migratorios, de menor frecuencia y mayor envergadura, que se originan en los movimientos nativistas o mesiánicos que emergen cuando se vuelven intolerables los problemas internos y la dominación que experimentan las comunidades indias. El proceso dominical, que la ciudad ladina impone a los indígenas, produce inevitablemente un deterioro en la cultura y en la personalidad nativas que desembocan en estados de *anomía* o desorganización del orden establecido. La resistencia al cambio, interna y externamente generada, agrava la *anomía* que sólo puede ser resuelta mediante la irrupción de un cúmulo de innovaciones, lo suficientemente enérgico, para revolucionar las condiciones presentes. La aparición de un líder mesiánico, sensitivo a las aspiraciones colectivas y capaz de catalizarlas en patrones de acción que congregan los esfuerzos integrados de un grupo, hace posible la reforma. El movimiento nativista, a veces, conjuga las insatisfacciones de un gran número de comunidades; otras, comprende a la totalidad de los miembros de una sola comunidad y, las más de las ocasiones, involucra a grupos específicos, pequeños pero

agresivos, que no constituyen mayoría en la sociedad agraria de la que forman parte.

La insurgencia del movimiento mesiánico, nativista o revitalista en el seno de una comunidad indígena, es un acto que entraña siempre un grave peligro; tanto para el grupo mayoritario y tradicionalmente conservador de la comunidad india, cuanto para la ciudad ladina, encargada de mantener el orden dominical que el movimiento nativista desafía. La sensación inminente de peligro levanta entre los ladinos una oposición violenta que acopia fuerzas regionales y nacionales y las lanza contra la rebelión. El grupo disidente sufre la decapitación, real o simbólica, de su dirigente mesiánico y el repudio de quienes constituyen la mayoría en la comunidad. La única salida que se abre para los integrantes del movimiento mesiánico es la migración y por ella salen los disidentes que se trasladan en masa a los territorios vacos situados en lugares más o menos alejados de la comunidad de origen, con la que rompen sus vínculos, para establecer las bases de una nueva comunidad.[5] El mecanismo de la *territorialidad*, tanto al poner en marcha la migración por infiltración, cuanto al producir la migración mesiánica, no lleva al cabo una operación revolucionaria sino conservadora. La migración está encaminada a mantener el orden tradicional, el equilibrio biótico, la continuidad y estabilidad de la cultura de comunidad.

Cambio de habitat

La comunidad indígena, y la región de la cual forma parte, son en gran medida autosuficientes y autocontenidas; exigen de sus miembros un apego incondicional e irrestricto a los patrones de conducta validados por la tradición porque éstos han demostrado su utilidad como instrumentos de supervivencia. La población extrae el sustento de los recursos locales a través de procesos rutinarios que crean, en quienes los siguen, un sentimiento inconmovible de seguridad. El hombre se encuentra ligado a la tierra por vínculos sacros que establecen obligaciones y reciprocidades mutuas; la tierra pertenece al hombre y el hombre pertenece a la

tierra. Entre el hombre y la tierra hay una relación tan estrecha que no se concibe la existencia fuera de ella. Todo tiende a inmovilizar a la población en la región de refugio; la conducta heredada enlaza íntimamente a los habitantes con los objetos y características del universo de la vida cotidiana y produce en ellos una identificación profunda con el lugar de residencia.[6] Nada crea en el hombre, en la comunidad o en la región las motivaciones que hacen deseable la circulación humana; las migraciones mesiánicas y las que se producen por infiltración tienen, según se ha visto, el significado ominoso de un castigo. La fijación al lugar y la cohesión comunal anulan los estímulos que originan el movimiento y el cambio.

La inmovilidad en que se mantuvieron las regiones de refugio, desde su concepción hasta hace unos pocos años, fue rota por la operación de fuerzas que perturbaron el cuadro establecido. La mejoría general del estado de la salud pública y el saneamiento del medio determinaron el brusco descenso de la mortalidad y la ruptura del equilibrio biótico que mantenía balanceados los recursos naturales, las técnicas de producción y el número de habitantes. En gran número de comunidades el fraccionamiento de la tierra cultivable desembocó en un minifundismo improductivo que emplea una suma mayor de esfuerzo de trabajo que el necesario para levantar la producción conforme a los procesos tradicionales. Esta subocupación disfrazada hace surgir en los comuneros el complejo emotivo llamado presión demográfica. Como la comunidad autárquica resiste el cambio tecnológico, la salida que le queda es la migración de sus excedentes con base en los estímulos que crea la presión demográfica. El clima moral que hoy priva en esas comunidades hace indeseable, como norma, el uso de los expedientes que conducen al mesianismo o a la infiltración; el traslado a nuevas tierras, adquiridas con títulos legales, cuenta con la sanción y el aliento sociales. Con ello, el comunero no advierte camino más expedito que el que lo lleva otra vez a la agricultura.

La apertura de las tierras vírgenes se lleva a cabo con la técnica obsoleta que constituye el patrimonio de los migrantes; éstos se

mueven en grupo como resultado de los patrones que dan cohesión a la comunidad. La colonización así implementada no pierde el carácter de exposición al peligro de muerte que siempre tuvo la migración en la comunidad primitiva y, de hecho, la movilización cobra un alto precio en vidas, tanto en la etapa del traslado cuanto en la de adaptación al nuevo *habitat*. El traslado exige el consumo de bienes de capital en cantidades que no siempre son satisfechas; las reservas de alimentos deben bastar para el sostén de los migrantes durante el tránsito que, por falta de vías de acceso y transportes adecuados, emplea el tiempo y la energía humanas. El traslado de las herramientos y las posesiones menores implica un coste adicional. Cuando se ha alcanzado el punto de destino subsisten las necesidades de alimentos porque los migrantes tienen que esperar el largo período que transcurre entre la siembra y la cosecha. En las comunidades autárquicas, que viven al nivel de subsistencia, tales requisitos rara vez se cumplen. Es de esperar, por tanto, que en ellas la circulación de personas se acompañe de tasas altas de mortalidad y que éstas ascienden cuando se prolonga el período de adaptación al nuevo *habitat;* las técnicas primitivas requieren un ajuste para arrastrar situaciones desconocidas o inesperadas. El coste ominoso de la migración hace que la comunidad acuda a ella como último expediente; cuando el sentimiento de sobrepoblación se vuelve crítico.[7]

Las fuerzas externas que determinan los movimientos migratorios en las regiones de refugio son de dos clases: las que exigen coercitivamente el traslado y las que lo inducen a base de presiones morales de variada índole. Las primeras derivan, por lo común, de la construcción, en la base territorial del resguardo de obras industriales que transforman la energía hidráulica en eléctrica para su más fácil aprovechamiento. Las represas que requieren tales obras afectan a una o muchas comunidades que se ven compelidas a abandonar el *habitat* que ocupaban para trasladarse a otro nuevo. La indefensión de los indios hace que, a menudo, los encargados de la movilización no tomen en debida cuenta los peligros que ésta involucra y la lleven al cabo sin procurar las medidas necesarias para disminuir los riesgos. En tales condiciones

los indios movilizados pagan un alto coste en vidas que se pierden, en inadaptados que se frustran y en desajustes de la organización comunal que provocan la *anomia*. El tiempo que tarda la comunidad en la ímproba tarea de rehacer sus formas de vida y en redescubrir respuestas adecuadas y prontas a los desafíos que le impone la adaptación al nuevo *habitat* es largo en gran número de casos.[8]

Las migraciones originadas en presiones externas, que no llegan al uso de la coerción física, no pasan, por lo general, de meros ensayos. La exigencia de una reforma agraria que, por el fraccionamiento de los latifundios, ponga en manos de los campesinos la tierra que cultivan, se soslaya, a menudo, apelando al expediente engañoso de la colonización interna. Al arrostrar la amenaza que implica la redistribución agraria, la aristocracia terrateniente argumenta que las tierras tropicales, donde la población es escasa, el suelo fértil y el desarrollo incipiente, son las que deben ser puestas en explotación antes que destruir la riqueza organizada en torno a las haciendas. El razonamiento anterior permite proponer a la opinión pública y ésta lo acepta, un programa de colonización que toman a su cargo diversas agencias gubernamentales. El modelo que estas agencias siguen al implementar la marcha hacia las tierras vírgenes, es el que suministra el desarrollo de la agricultura comercial que produjo la expansión europea durante la época dorada del colonialismo, esto es, en los años anteriores a la primera guerra mundial. En ese entonces, las empresas europeas abrieron las tierras vírgenes que el dominio colonial había puesto a su disposición, fundando plantaciones de organización capitalista o explotaciones mixtas administradas por pequeños propietarios; ambas dedicadas a la producción de cosechas y materias primas para la exportación. El modelo colonial, medido por los rendimientos que produjo a las metrópolis europeas, ofrecía perspectivas inmejorables; sin embargo, nunca se dijo que en gran número de casos las tierras vírgenes eran tierras usurpadas a las comunidades indígenas y que en las plantaciones se explotaba el esfuerzo humano de trabajadores migrantes coercitivamente reclutados.[9]

El modelo dominical, de cualquier manera, es un buen señuelo para alentar la colonización de las tierras vírgenes por grupos de población establecidos en territorios donde la tierra disponible se encuentra en posesión de los grandes propietarios. Es fácil crear la conciencia de que la realización del programa no solamente promoverá el florecimiento de las tierras vírgenes sino, también, contribuirá poderosamente al desarrollo económico del país sin que sobrevengan los trastornos que necesariamente produce la redistribución agraria. La redistribución de los hombres, como un substituto de la redistribución de las tierras, se inicia por lo común tomando como proyecto piloto la movilización de alguna de las comunidades campesinas establecidas en las regiones de refugio, por estimarse que en ellas el sentimiento de sobrepoblación tiene mayor intensidad. La empresa tropieza con las dificultades que emergen de la resistencia de la gente a la movilización, del bajo nivel de su tecnología y de la ausencia de capitales. Lo que en un principio se piensa que es una buena salida para una grave amenaza pronto se convierte en enojoso asunto al volverse ostensible el hecho de que la redistribución de la población —que tanta popularidad alcanzó cuando el concepto de presión demográfica tuvo auge— es menos prometedora de lo que parecía. Si en ella se insiste, los inconvenientes de la colonización interna se incrementan y los costes y las complejidades de las movilizaciones suben y se multiplican. El error fundamental de tales migraciones es el considerarlas como variables independientes del desarrollo económico; en su planificación y programación no se toman en cuenta los factores no agrícolas de la ecuación que hicieron factible el éxito de las empresas coloniales.[10] El repoblamiento rural, cuando se implementa solo, pierde pronto su *elán*, porque implica simplemente un cambio de *habitat* y, nunca, un cambio de actividad; tal repoblamiento, como bien lo observa Davis, tiende meramente a incrementar el número de campesinos, no a elevar sus niveles de vida, ni a contribuir al progreso económico del país.[11] Únicamente cuando en las comunidades indias se produce el cambio tecnológico los movimientos de campesinos tienen utilidad. Sin embargo, siempre es bueno tener presente que el cambio tecnológico com-

prende la modificación del equilibrio que existe entre recursos y habitantes, lo que redunda en la merma de la presión demográfica y, por tanto, de los estímulos que favorecen la migración. Por otra parte, la tecnología moderna incrementa el uso del capital y menoscaba el empleo de la mano de obra; la mecanización del campo requiere menos gente en la tierra. Todo ello nos lleva a concluir que el encauzamiento del exceso de población agrícola hacia la expansión de la agricultura no es la tendencia que toma el desarrollo.

CAMBIO DE ACTIVIDAD

Las condiciones que prevalecieron en las regiones de refugio hasta los años inmediatamente anteriores a la segunda guerra mundial, sufrieron profunda modificación en sus aspectos trascendentes, en lo especial, en cuanto concierne a las características del crecimiento demográfico. Los asombrosos adelantos de la medicina y la salud pública determinaron la caída vertical de las tasas de mortalidad, sin provocar igual suceso en las de natalidad, que permanecieron elevadas. Con ello el crecimiento natural de la población tomó un ritmo insospechado que plantea a las comunidades indias, sujetas al dominio de la ciudad ladina, problemas de ocupación de la mano de obra excedente que no es posible resolver apelando al uso de los instrumentos rutinarios de producción. La tecnología obsoleta obliga al indígena a depender estrechamente de los recursos del *habitat*.

La sobrepoblación campesina acarrea una subocupación disfrazada que hace, de las regiones de refugio, un reservorio de mano de obra disponible para ser aprovechada en el trabajo de las plantaciones. La salida que ofrece la migración golondrina es del todo insuficiente. Los trabajadores migrantes satisfacen con el enganche algunas necesidades apremiantes —particularmente las que derivan de la economía de prestigio— que exigen desembolsos extraordinarios; pero no el problema de ganarse la vida. El trabajo migrante es un complemento que hace tolerable la subocupación; pero no la soluciona. El trabajador que sale de la comunidad

regresa a ella con un capital, en signos monetarios, que le permite adquirir los productos escasos que le niega la subocupación; pero no contribuye a la diaria subsistencia. La migración golondrina, que va y viene, es una migración inacabada, y, en consecuencia, una respuesta también inacabada al problema de la subocupación.

La sobreproducción de mano de obra, que hoy sufren las regiones de refugio, no guarda semejanza con la condición parecida que los países industriales experimentaron en la época que precedió a su despegue hacia formas sostenidas de desarrollo. En esos países el exceso de mano de obra se debió al progreso técnico que substituyó la energía humana por la máquina de vapor e hizo innecesario el empleo de brazos numerosos en la agricultura; brazos que, por otra parte, requerían las manufacturas y los servicios. En las regiones de refugio el exceso de mano de obra se debe al progreso sanitario; la técnica permanece invariante y, si bien es cierto que el atraso evita un mayor desempleo al hacer uso de la energía biótica, la ventaja se anula por la incapacidad de la tecnología rutinaria para suministrar empleos nuevos a las generaciones nuevas. En tales circunstancias el camino que les queda a esas generaciones es salir en busca de ocupación fuera de la comunidad. Dado el atraso tecnológico, el tipo de migración que más acomoda a los hábitos e ideas a que están condicionados los migrantes en prospecto, es el que los lleva a establecerse en una nueva región agrícola. Las zonas vacas existieron hasta muy reciente fecha, pero cada vez son más difíciles de descubrir y ocupar, tanto por su escasez como por estar situadas en medios hostiles que requieren un proceso de adaptación que no siempre se está pronto a padecer.

El desarrollo económico de los países mestizoamericanos, con sus programas de modernización, urbanización e industrialización, conducidos a velocidad distinta, están ofreciendo a las comunidades indias la puerta de escape más expedita a la coyuntura que viven; la migración a la ciudad. Esta migración produce consecuencias tanto más efectivas cuanto mayor es el monto en que la tasa de crecimiento económico supera el crecimiento de la población. La migración del campo a la ciudad, como es fácil advertir, es una migración de clase distinta a las anteriormente

analizadas y la que más concurre al desarrollo del país por las implicaciones económicas que comprende. En efecto, la migración rururbana no es un simple cambio de *habitat;* el migrante se mueve de un paisaje rural, apenas alterado por la mano del hombre, a un paisaje urbano, diametralmente opuesto al de origen, en donde el *habitat* está tan *modificado* por la acción humana, que se acerca mucho a un ambiente del todo artificial.

El cambio de afiliación, por otra parte, no presupone graves conflictos de personalidad cuando la ruptura de la afiliación en una comunidad agraria conduce a la membrecía en otra comunidad agraria de igual o semejante nivel técnico, económico y cultural. La migración rururbana, por el contrario, contiene un cambio en la actividad profesional, una modificación trascendente en el *rol* ocupacional del migrante, como Barcley lo hace notar.[12] El campesino deja de cultivar la tierra para dedicarse en adelante a la manufactura o a los servicios. Rompe su afiliación con una comunidad corporada, pequeña, de orientación sacra, para ingresar en una sociedad amplia, impersonal, secularizada, que tiene formas de vida y de cohesión social extraordinariamente complejas. El traslado del campo a la ciudad implica un cambio ocupacional y un trauma psíquico que es tanto más incisivo cuanto mayor es la diferencia entre la cultura de la comunidad y la industrial. El cambio implica modificaciones físicas y mentales de consideración; no es el simple pase de una cultura a otra, sino el pase de una cultura sencilla, rústica, prealfabeta, a otra cultura excepcionalmente complicada. La distancia evolutiva que el indio tiene que recorrer es realmente asombrosa; es la distancia que separa a una cosmovisión mágico-religiosa del mundo de otra científica que marcó el inicio de la era atómica. Las posibilidades de que el indio desista de salvar la distancia son muchas y no todos los que emprenden el recorrido persisten en él.

La migración es un mecanismo de ajuste y equilibrio de la población que ubica a las personas, mediante el proceso de redistribución, en los lugares donde mejor pueden contribuir, con su esfuerzo de trabajo, al desarrollo equilibrado del país. Actúa a la manera de un sifón que succiona mano de obra de las áreas de

depresión y la vacía en las áreas de oportunidad.[18] Las regiones de refugio, bien es sabido, son áreas de depresión que están situadas, en gran número de ocasiones, en provincias o zonas de mayor amplitud, que también constituyen áreas de depresión. En algunos casos todo un departamento o entidad federativa forman el área de depresión y la capital estatal o departamental, no obstante el prestigio que su título supone, es en realidad el *chef-lieu* o centro rector de una región de refugio. En tales casos, no existen en toda el área centros de desarrollo urbano de importancia parecida a la metrópoli regional; sólo centros secundarios, urbanos o semiurbanos, que configuran una constelación de centros.

En la coyuntura descrita la metrópoli y los centros secundarios son débiles focos de atracción para la población rural y, consecuentemente, carecen de capacidad para absorber el exceso de población siendo, como son, parte integrante de la estructura obsoleta de la región de refugio. Sin embargo, en todos los países mestizoamericanos hay zonas desarrolladas y focos de atracción constituidos por ciudades modernas, urbanizadas o industrializadas; son estos centros metropolitanos los que se encuentran abiertos a la migración rural. Todo país o región que sufre un proceso de desarrollo experimenta simultáneamente un proceso de redistribución de su población; la ciudad capital y los centros secundarios de las regiones de refugio llegan a ser focos de atracción sólo en la medida en que son influidos por el desarrollo económico nacional. La migración rururbana trae aparejada una migración de opuesto sentido que lleva a la gente de los focos de desarrollo a las metrópolis regionales; esta migración se compone de profesionales y técnicos, con altas calificaciones, que tienen por encargo contribuir al desarrollo regional mediante la difusión de la tecnología moderna.[14]

La migración rururbana es la clase de movimiento espacial más decididamente asociada al desarrollo económico, porque las actividades que componen la industrialización son de naturaleza secundaria y terciaria; requieren poca tierra, mucho capital y se localizan en las ciudades por las ventajas que representa la contigüidad de las funciones complementarias. La correlación tan estrecha que hay entre el desarrollo económico y la migración del

campo a la ciudad determina variaciones en el monto y en la clase de los migrantes según la etapa de desarrollo en que la urbe se encuentre. En una primera etapa el flujo de campesinos a las ciudades es parco, porque en las regiones de refugio hay pocos centros urbanos y también son pocos los centros urbanos en las áreas de depresión en que estas regiones se encuentran.

A medida que los centros urbanos aumentan e insurgen focos de desarrollo en las antiguas áreas de depresión, las oportunidades de empleo y mejores salarios atraen a los migrantes y ponen las bases para el rápido crecimiento urbano. El flujo migratorio se mantiene constante mientras el crecimiento económico y la urbanización alcanzan el punto en que una porción substancial de la población vive en las ciudades. En tal momento la población que participa en la agricultura desciende drásticamente y no vuelve a estar en la posibilidad de concurrir con grandes movimientos de gente al incremento de los núcleos urbanos. Esta tercera etapa del proceso de migración rururbana no se presenta aún en Mestizo América; las regiones de refugio, en el mejor de los casos, se encuentran en la etapa temprana del desarrollo.

El complejo migratorio

Hemos analizado, en los párrafos que anteceden, los diferentes tipos de movimientos de personas que se dan en las regiones de refugio; unos configuran plenamente los rasgos que definen el complejo migratorio, otros, contienen unos rasgos, pero no todos. La descripción de esos rasgos y la de los conceptos y teorías que los explican, ha sido hecha en el cuerpo de la discusión sin referir las condiciones que son comunes y las que son diferentes. Aún a riesgo de incurrir en repetición, parece conveniente comentar por separado los rasgos comunes y diferentes más importantes del movimiento migratorio, ya que mediante tal arbitrio saldrán a luz aspectos que fueron pasados por alto o tratados sin el énfasis que merecen.

El volumen de la migración es uno de los datos más difíciles de establecer en los estudios demográficos. La circulación humana

no rebasa, en la migración interna, las fronteras que limitan una entidad política y si ésta, como es común, no ejerce control sobre el movimiento de sus ciudadanos, la medición de los cambios de residencia plantea serios problemas técnicos. Se tienen datos sobre los trabajadores migrantes enganchados por las plantaciones; pero nada se sabe respecto al número de indios que radican en las grandes urbes. Podemos constatar la existencia del movimiento al comprobar que los habitantes de las villas miseria, favelas o colonias proletarias de las grandes metrópolis, son campesinos —con variable proporción indígena— recién radicados. Se calcula en 30 millones el número total de indios en Mestizo América y se supone que el guarismo seguirá estacionario.[15] El equilibrio biótico fue el mecanismo que se tuvo a la mano para explicar la situación; más, una vez que ese equilibrio dejó de operar, la constancia en el número debe interpretarse como el resultado de la migración a las ciudades y metrópolis de los excedentes anuales que produce el crecimiento de la población.

El volumen de la migración varía con las circunstancias; entre ellas tienen alcance particular la distancia geográfica que separa la región de refugio del centro urbano; la situación de la comunidad en un área de depresión de mayor o menor amplitud; el número de las oportunidades que ofrece el foco de atracción para tipos determinados de migrantes; los cambios sociales y económicos a que son tan sensibles los movimientos migratorios; la etapa de desarrollo en que la urbanización y el desarrollo económico del país se encuentran y algunas otras circunstancias más.

Conectado con los determinates aludidos está la *dirección* que toma la migración que es, rurorural en la apertura de las nuevas tierras, rururbana en la fase importante del desarrollo económico e interurbana cuando la ciudad llega a su madurez. Aunque en último término la migración es un movimiento en un sólo sentido, la operación real del proceso impone un ir y venir de la comunidad a la urbe y de ésta a aquella, que implica un gasto considerable de energía que se pierde. El número de los comuneros que se exponen a la vida citadina es infinitamente mayor que el de los migrantes efectivos. La pérdida de energía, por supuesto, es apa-

rente, ya que el ir y venir constantes tiene efectos acumulativos en el cambio de los patrones tradicionales de las comunidades cerradas. Los indígenas expuestos a la vida moderna, tienden a modernizar las formas de vida de la comunidad.[16]

Las migraciones contienen características *diferenciales* en lo que concierne a la edad, el sexo y la ocupación. En ellas predominan los adultos jóvenes, los que están en edad de trabajar y cuentan con habilidades y experiencia. Las migraciones agregan trabajadores a las ciudades e incrementan el monto de la población activa. Los hombres, en términos generales, son más propensos a migrar; esta tendencia se manifiesta en el *tempo* temprano del proceso, antes de que las mujeres sigan a los hombres en su aventura. En ciertos momentos de la urbanización las mujeres migran tanto o más que los hombres; tal es el caso de las jóvenes indias que pasan a las ciudades a ocupar empleos de sirvientas domésticas en sustitución de quienes antes desempeñaban esas tareas y las cambiaron por la manufactura.

Los migrantes más numerosos proceden de aquellas áreas donde el nivel educativo es menor; existe una relación inversamente proporcional entre la enseñanza recibida y la migración. En las comunidades indias prealfabetas son los miembros que cuentan con menos habilidades y sabiduría populares, quienes migran más; pero, también, son los que disponen de mayor energía creativa, de más intrepidez para la aventura, la movilidad y el cambio. Permanecen en las comunidades los adultos tradicionalistas. Emigran los desempleados, los desposeídos, quienes no han logrado obtener su parte proporcional en la alocación de los recursos.

Considerada la migración en amplia perspectiva se advierte otra de sus características diferenciales; la *sucesión* de migrantes procedentes de distintos grupos étnicos.[17] Unas comunidades tienen mayor tendencia a migrar que otras. Es fácil medir esta característica diferencial en los trabajadores enganchados por las plantaciones, donde unos grupos étnicos están más representados que otros. El hecho se explica por las diferencias en la relación hombre-tierra que se observa en las distintas comunidades. En aquellas donde una reforma agraria hace satisfactoria esta relación, los

campesinos no se sienten compelidos al trabajo migratorio; tal supuesto, sin embargo, no ha sido del todo comprobado.

Las diferencias en la propensión a migrar de indígenas y ladinos no son manifiestas; ambos recurren a la migración como último expediente. La construcción de vías de acceso a las metrópolis regionales y la general modernización del país, quebraron la estructura económica en que se cimentaban las ciudades señoriales. La producción artesanal, en lo especial, sufrió graves menoscabos en su competencia con los productos de la industria. El genio conservador de esas ciudades dificulta la adaptación de los artesanos a las formas de trabajo que impone la industrialización y produce el desempleo. Muchos de ellos migran a las urbes en desarrollo para ocuparse como obreros. En adición, la *élite* dirigente, paga el alto precio que exige la educación superior de su generación joven; ésta, una vez que termina el adiestramiento, raras veces vuelve a la ciudad de origen, porque en ella no se da el clima que requiere el trabajo especializado. La preparación de los artesanos y la de los profesionales que emigran, representa una seria sangría para la metrópoli de la región de refugio y es, consecuentemente, factor que contribuye a su estancamiento.

El flujo migratorio no es constante, tiene *fluctuaciones*, altas y bajas. Ligado como está con las condiciones económicas del foco de atracción varía en el volumen de la corriente y en los tipos de migrantes, según el ritmo del crecimiento económico. La migración rururbana es, básicamente, una migración de trabajadores que sigue al capital; en consecuencia, cuando el flujo de capital aumenta también lo hace la migración; cuando el centro de atracción decae —una mina se agota o un manto de petróleo se consume— la migración disminuye, se suspende y aún toma el sentido opuesto que lleva de la ciudad al campo. Esta característica diferencial obliga a los migrantes a dispersarse por centros de atracción a veces sumamente alejados de su lugar de origen.

Integración y mejoramiento

Los rasgos que configuran el proceso de la circulación humana, especialmente los que componen el complejo migratorio, produ-

cen efectos trascendentes en la coyuntura dominical de las regiones de refugio. Las consecuencias son múltiples y se manifiestan tanto al nivel de la sociedad nacional cuanto al nivel de la comunidad local; ambas experimentan modificaciones en su estructura interna y en las relaciones que ordenan su convivencia. Todas esas consecuencias pueden agruparse en dos apartados esenciales que llamaremos, al uno, efecto integración y, al otro, efecto mejoramiento.

El efecto integración comprende las resultantes que acarrea la migración: 1) en la composición de los paisajes de un país; 2) en el mestizaje de sus grupos raciales; 3) en la aculturación de las formas de vida opuesta; 4) en la reestructuración de la sociedad global; 5) en la unificación de la conducta económica; 6) en la organización de la actividad política y 7) en la formación de la ideología nacional. El efecto integración opera como una unidad; sin embargo, con propósitos metodológicos podemos examinarlo en sus consecuencias parciales.

Los pueblos de las regiones de refugio están constreñidos por su inmovilismo a explotar los recursos naturales de un solo *habitat*, aquel en el cual nacen, crecen y mueren. Esta ceñibilidad a recursos limitados convierte la adaptación al medio en un proceso rígidamente determinista. Los pueblos modernos, en cambio, al conquistar la habilidad para moverse sin restricciones, superan los impedimentos que derivan de la adaptación a un paisaje único mediante la transferencia de los recursos más variados. La circulación de personas se acompaña siempre de la circulación de bienes; el transporte y el intercambio hacen posible la prosperidad de una crecida población independientemente de la limitación local de los recursos. El proceso de circulación abre las puertas al aprovechamiento de múltiples paisajes, combina las abundancias y escaseces y conduce a la integración geográfica del país.

Los movimientos migratorios favorecen la cohabitación de los grupos raciales diferentes y contribuyen a la integración biológica de la población nacional. El proceso de mezcla racial se inició en Mestizo América con la llegada de los españoles en el siglo XVI y produjo la población indoladina que en esas naciones constituye el grupo mayoritario. En las regiones de refugio el proceso de

mestizaje nunca tuvo la intensidad que adquirió en las regiones abiertas donde las castas tuvieron oportunidad de intercambiar sus cargas genéticas sin mayores obstáculos. Debido a ello permanecieron diferentes indios y ladinos en una convivencia comensal que no favorecía el mestizaje, según ya lo hemos dicho. La circulación de personas, que hoy responde a imperativos económicos que estimulan la migración rururbana, ha reiniciado con entereza el proceso de mezcla en esos aislados.[18]

La migración es un mecanismo de difusión cultural que expone a los migrantes a las influencias modernas; da origen a contactos entre formas diversas de vida que, al conjugarse, producen la integración cultural. Como en el caso de la integración racial, el proceso de aculturación tiene una dinámica distinta en el tiempo y en el espacio; en las regiones de refugio el intercambio y la reinterpretación de patrones culturales opuestos es tan parca que, si medimos el proceso en sus resultantes, bien podemos afirmar que la aculturación se detuvo en la etapa colonial. No de otra manera podemos explicar el arcaísmo que padecen esas regiones. Las fuerzas que hoy promueven la circulación de personas están dando nuevo vigor al cambio cultural y, con ello, concurren al logro de una integración cultural más acabada.

La migración, en lo particular la que lleva del campo a la ciudad, es un mecanismo de integración social en el sistema capitalista de clase abierta.[19] Los migrantes, al trasladarse a la ciudad, cambian de ocupación y, al propio tiempo, ascienden en la escala social; cuando el proceso de crecimiento económico es violento, los caminos para el ascenso se facilitan por la fluidez con que operan los mecanismos de capilaridad o movilidad sociales. La migración acarrea consigo elementos que alteran la estratificación tradicional no sólo en la sociedad nacional, donde el proceso es más aparente, sino, además y muy principalmente, en las regiones de refugio. La estratificación indoladina en esas regiones es un sistema de castas; la circulación de personas la resquebraja cuando salta las defensas que aislan el *chef-lieu* regional y pasa a establecer relaciones abiertas en los centros de atracción de las regiones desarrolladas.

Los movimientos de capitales interactúan tan estrechamente con los movimientos migratorios, que la agregación y la conglomeración de personas, en los centros de atracción de las regiones desarrolladas, las determina la agregación y la conglomeración de las actividades productivas encaminadas al logro de una integración económica.[20] La circulación de bienes y personas rompe la autarquía y autosuficiencia de las regiones de refugio y las vuelve interdependientes de la economía nacional. Modifica la orientación básica de la conducta económica de indios y ladinos y hace que se conformen con los patrones nacionales. Las consecuencias de la migración como mecanismo de integración política e ideológica se explican con base en la interdependencia económica. Baste aquí señalar esas consecuencias, ya que en los capítulos que siguen serán tratadas con la debida amplitud.

El efecto integración, por la trascendencia que tiene para la sociedad nacional, fue examinado poniendo el énfasis en las consecuencias que en esa sociedad produce; el efecto mejoramiento será brevemente expuesto sobre el trasfondo de la coyuntura colonial. El efecto mejoramiento opera incrementando 1) el ingreso, 2) la supervivencia y 3) los *roles* funcionales de indios y ladinos. Acrecienta el ingreso regional al favor de la adquisición de medios de intercambio y poder de compra por los trabajadores que se enganchan en las labores de las plantaciones; por los ahorros que introducen los migrantes en prospecto durante la fase de ida y vuelta que precede al establecimiento definitivo fuera de la comunidad; y por las *inversiones* productivas que hacen en el lugar de origen los que migraron a la ciudad y en ella prosperan. El aumento en la supervivencia deriva de la exposición de los migrantes en prospecto a la modernización médica y sanitaria; y el incremento de los *roles* funcionales a la exposición de esos mismos prospectos al cambio de ocupación que la migración a la ciudad impone.

Las consecuencias que acarrean los movimientos migratorios exigen consumos de energía que son tanto más cuantiosos cuanto mayor es la distancia que separa a las regiones de refugio, y a sus migrantes, de las regiones desarrolladas. La distancia geográfica que hace de la puna brava y la selva tropical, de las altas montañas y las

planicies costaneras, *habitats* tan diferentes, implica un coste elevado en adaptación. La distancia racial que aparta al indio del ladino, es mayor que la que le aleja del habitante común de las urbes en crecimiento. La distancia social que hay entre los miembros de una minoría étnica y la sociedad nacional reclama un alto precio de recorrido. La distancia económica que existe entre el capitalismo industrial y la economía de subsistencia-prestigio, propia de las comunidades indias, es incomparablemente más grande que la simple diferencia entre la pobreza y la prosperidad. La distancia política que determina la relación de super-subordinación establecida en las regiones de refugio, supera con creces a la que manifiesta una relación democrática. La distancia ideológica que hay entre la interpretación mágico-religiosa del mundo y la cosmovisión científica de la civilización industrial, exige de los indios migrantes un crecido coste que no tienen que solventar los campesinos de cultura nacional. En fin, los costes que el indio tiene que cubrir para salvar las distancias que le separan de la vida nacional, son siempre elevados y explican la débil representación que hasta hace poco tenían en el proceso total de la circulación humana.

V. RECURSOS Y LA TECNOLOGÍA

Energía almacenada

El cociente individual de disponibilidad energética es uno de los indicadores ideados por los economistas del desarrollo para medir el atraso o adelanto de las poblaciones. El uso del concepto es posible porque las diferentes formas de energía —desde la muscular hasta la nuclear— pueden ser convertidas en unidades equivalentes. Por lo común se toma como base de comparación la energía generada por una tonelada de carbón o por un kilowatio-hora, indistintamente. Se considera que el hombre que hace vida moderna gasta en el curso de un año, la energía equivalente a la generada por 1.5 toneladas de carbón. Cuando el equivalente es menor de 0.750 toneladas *per capita* el diagnóstico de subdesarrollo sobreviene inconcuso. Entre ambos guarismos se encuentran situados unos cuantos países actual o potencialmente desarrollados; entre ellos sólo uno de los mestizo-americanos.[1]

De lo anterior resulta evidente que las naciones desarrolladas consumen una suma de energía mayor que aquellas que permanecen rezagadas en la evolución económica. Estos últimos pueblos se caracterizan por la utilización predominante del esfuerzo humano, tanto en los menesteres del trabajo agrícola, cuanto en las labores que reclaman la extracción de minerales, la manufactura de productos y su transporte. El empleo de bestias de tiro y carga diversifica el trabajo, pero no trasciende el consumo de energía muscular que sigue siendo débil en lo que concierne al monto del esfuerzo y a sus consecuencias. En tales condiciones, el desarrollo se halla seriamente impedido por las limitaciones que impone la utilización de fuentes de energía arcaica, propias de etapas evolutivas que fueron ampliamente superadas por la civilización industrial.

Las naciones prósperas que integran esa civilización disponen de recursos energéticos variados y distintos de los meramente

humanos o animales. La invención del equipo y la maquinaria adecuados para transformar en calor y fuerza la energía almacenada en el carbón, en el petróleo y el gas, en el sol, en el agua y en la fisión nuclear, puso en manos de las sociedades modernas sumas de esfuerzo que aventajan con creces a las originadas en la función muscular. El uso de la energía externa permite ejecutar gran parte del trabajo físico involucrado en la producción, procesamiento y distribución de bienes y personas y, además, hace posible la protección contra los rigores del clima en *habitats* que, de otro modo, estarían vedados al aprovechamiento por el hombre. Las fuentes externas de energía extienden el control de los pueblos desarrollados sobre la naturaleza y le proveen de variados y abundantes recursos.

El uso distinto que los pueblos atrasados o adelantados hacen de sus recursos energéticos, plantea la resolución de una incógnita que tiene implicaciones de largo alcance. ¿Cuál es la razón de tan ostensible discrepancia? Las explicaciones corren desde aquella que hace notar las limitaciones para la invención, lo cual implica la ausencia en el *habitat* de los recursos energéticos de equipamiento arriba mencionados, hasta la que se atribuye al desconocimiento de las técnicas de aprovechamiento, cuando esos recursos se hallan presentes en el *habitat*. Los indígenas mesoamericanos, se nos dice, descubrieron el chapopote pero, al desconocer sus posibilidades, le dieron uso ritual; sin embargo, esos mismos indígenas, más tarde, al quedar sujetos a la dominación occidental, supieron los usos industriales del recurso energético y no los pusieron en práctica.[2] El problema, pues, no parece quedar reducido en sus términos a una simple cuestión de falta de desarrollo técnico y científico, al arcaísmo del grupo étnico, sino que, por el contrario, se extiende hasta abarcar un complejo de factores entre los cuales destaca la operación del proceso dominical. La subordinación que sufren los pueblos subdesarrollados tiene tanta responsabilidad en la obsolescencia de sus patrones de conversión energética, como su posición en etapas atrasadas de evolución.

El examen del problema nos lleva a repasar algunos conocimientos elementales que, no por obvios, dejan de ser importantes

para nuestros propósitos. El hombre requiere energía para mantener su vida orgánica y para comportarse en sociedad; entre los modos de comportamiento, abiertos o encubiertos, que configuran una cultura y las disponibilidades de energía, hay una relación de mutua interacción. La presencia o ausencia de recursos energéticos, su abundancia o parquedad, su aprovechamiento o desuso, determinan el grado de simplicidad o de complejidad de la cultura que un pueblo determinado posee para contender con su *habitat*. A su vez, las ideas y patrones de acción propios de esa cultura determinan la actualización de las potencialidades que, en monto mayor o menor, encierran las fuentes de energía existentes en su base territorial.

La luz solar es, en último término, la principal fuente de energía para la humanidad. El sol irradia una corriente constante de energía de la cual sólo una mínima parte llega a la tierra; de la que alcanza a llegar, la porción mayor se refleja al espacio y, la otra, es absorbida por las plantas, al través del proceso de fotosíntesis, que en presencia de la luz convierte al anhidrido carbónico, combinado con el agua y los minerales, en materia orgánica. Hasta donde se sabe, solamente las plantas son capaces de realizar la fotosíntesis y de ello se aprovechan los animales herbívoros, que captan energía solar al ingerir vegetales; los animales carnívoros, que la adquieren de sus presas; y el hombre, que la toma directamente de las plantas o a través de los animales que constituyen la base de su alimentación. Como se advierte, los animales de aire, mar y tierra, incluido el hombre, derivan su energía de las plantas.[8]

La energía captada por el hombre y por el resto de los animales, es mensurable debido a que la oxidación de los alimentos desprende calorías; se supone que un poco más de la cuarta parte de esa energía calórica puede convertirse en trabajo productivo. Sin embargo, es necesario hacer notar que la producción del trabajo de un hombre que ejecuta una árdua labor durante el curso de todo un año, apenas iguala al equivalente que se obtiene mediante la utilización de 1/10 de tonelada de carbón. Esta es la energía que requiere el miembro de una economía cazadora o pescadora de las más primitivas —como la seri, por ejemplo—

para lograr subsistir. El organismo humano es sumamente eficaz como instrumento capaz de convertir la energía solar en trabajo, pero su productividad es muy débil. De ser las fuentes de energía internas las únicas disponibles, limitarían enormemente el desarrollo de la cultura.[4]

Por fortuna, los agregados humanos, ante las restricciones que les imponen las fuentes de energía muscular, aprendieron a hacer uso de la energía fósil, producida hace millones de años por la descomposición de plantas y otras materias orgánicas. Estas fuentes de energía, externas al hombre, y entre las cuales son importantes la lignita y el carbón, el petróleo y el gas, representan existencias de luz almacenada y concentrada a través de vastos procesos geológicos.

La operación de esos procesos continua, por supuesto, pero la tasa de extracción y aprovechamiento de la energía almacenada supera en mucho, a la de su reemplazo; por ello es llamada energía de capital o de equipamiento. Su cantidad es limitada, pero la racional utilización de la energía solar almacenada, confiere grandes ventajas a las poblaciones que saben convertirla en trabajo productivo.

El adelanto que significó el uso de las fuentes externas de energía, puede sopesarse cuando sabemos que la fuerza que requiere el hombre que habita una ciudad moderna, sólo para cocinar e iluminarse, está en la vecindad de la equivalente a 1/4 de tonelada de carbón por año; esto es, muy arriba de la energía que el propio hombre produce y de la que obtiene de la utilización de los animales de tiro. El requerimiento normal de energía, para todos los propósitos y tomando al mundo en su conjuto, es calculada por Guyol en quince veces más que la energía internamente generada.[5] Para los países altamente industrializados, la diferencia es mayor y alcanza a ser ochenta veces más que la energía producida por el organismo humano. El consumo de energía externa es indudablemente un buen indicador para medir el atraso o adelanto de los pueblos.

La conversión de la energía potencial en forma utilizable, no puede llevarse al cabo sin gasto de energía en el proceso. El orga-

nismo humano ejecuta adecuadamente la función de convertir en trabajo productivo la energía solar que obtiene de los alimentos; pero, al hacerlo, consume una gran cantidad de energía. El problema que planteó el descubrimiento y utilización de las fuentes externas de energía, fue encontrar el procedimiento más diestro por medio del cual se pudiera lograr la máxima restitución con el menor gasto posible de energía. Los transformadores de energía ideados o manufacturados por la sociedad humana en el curso de su desarrollo histórico, son muchos y cada vez más eficientes en sus intentos de disminuir las pérdidas inevitables de energía durante el proceso de conversión. El animal enjaezado, la vela marinera, el molino de viento, la rueda hidráulica, la máquina de vapor, el generador hidroeléctrico y el reactor atómico, representan pasos sucesivos en la consecución de transformadores de energía, cada vez más poderosos, que operan a menor coste.

Los pueblos de cultura avanzada poseen las técnicas mejores y, además, han trascendido el uso de la energía solar en su búsqueda compulsiva e incesante de fuentes adicionales de energía. El agua y el viento han permitido la generación de fuerza mecánica y eléctrica; la fisión del átomo, la producción de fuerza atómica, de tan asombroso poder. Los recursos energéticos, sin embargo, no se hallan igualmente repartidos sobre la tierra, ni su distribución guarda relación con las necesidades que de ellos se tiene. Con excepción de la luz solar, que no tiene límites y es permanentemente reemplazable, pero cuya utilización directa aún no ha sido descubierta; sólo la energía hidráulica y la que proviene de la combustión de la madera, de los desechos vegetales o del estiércol, puede ser considerada como energía de consumo. El uso de este tipo de energía, representa el 20% del consumo energético total y es el único que no se encuentra controlado por los pueblos que alcanzaron una posición dominante.[6]

En efecto, los países altamente industrializados, al favor de la operación de una tecnología de crecida competencia, concentran el uso exclusivo o preponderante de los recursos estratégicos, entre ellos, el de los combustibles fósiles; la eficiencia técnica y la científica no son difundidas, sino preservadas para su empleo

como instrumentos dominicales que eviten la utilización, en provecho propio, de la energía que en su *habitat* tienen los pueblos técnicamente atrasados. Esta energía —especialmente en el caso del petróleo y el gas— se extrae mediante técnica extranjera para su consumo en el exterior. Aun los recursos hidráulicos, potencialmente importantes en las regiones de refugio, son actualizados para su uso en las regiones cultural y económicamente adelantadas. Las comunidades nativas, tomadas en el engranaje del proceso dominical, permanecen obligadas al consumo de combustibles no comerciales, de bajo coste en la inmediata cercanía de los lugares en que se producen y consumen, como la leña, los desechos vegetales y el estiércol ya mencionados. Con tan débiles y estrechas fuentes la energía, convertida en fuerza útil por la actuación de una tecnología obsoleta y endeble, es necesariamente escasa en sus proyecciones como factor capaz de modificar el carácter conservador de las culturas indígenas.

Recursos estratégicos

En diversas ocasiones calificamos las fuentes de energía externa como recursos naturales e hicimos notar que se hallan condicionadas por el uso que les dan los grupos humanos. Edmundo Flores, destaca también la relatividad del concepto y, asegura, que los recursos naturales reflejan la evaluación realizada por un agente que participa en una cultura específica. Los recursos y su interpretación, se encuentran determinados por el sistema de valores propio de una comunidad; su significación no es, por tanto, universal. El petróleo —cita el caso— es un recurso para una sociedad industrial, pero no lo es cuando aflora en las tierras de cultivo de un pueblo agrario, acostumbrado al empleo exclusivo de la energía biótica.[7]

El ejemplo es acertado, porque deriva de situaciones que confrontaron poblaciones, culturalmente distintas, las que sucesivamente fueron dueñas de un territorio que linda con el Golfo de México y donde hoy florece una importante zona fabril. En tiempos precolombinos, las chapopoteras que inundaban los campos de

labor impedían que en ellos los indios totonacas levantaran cosechas de subsistencia; durante la época colonial, los hacendados españoles cuidaban de alejar los ganados de un sitio en que las crías fácilmente morían atascadas. Al finalizar la dominación extranjera, los hombres de ciencia pusieron atención en los bitúmenes o jugos de la tierra, pero no fue sino hasta fines del siglo pasado cuando los carteles internacionales les concedieron valor y función como recursos.

El concepto, según se advierte, está culturalmente determinado; los recursos no deben su existencia a la mera presencia física; son recursos en tanto desempeñan una función y tienen asignado un valor por el agregado humano que de ellos se sirve. Este rasgo, básico en la configuración del concepto, no es, ciertamente, el único. Spoehr propone una definición de recursos naturales que descubre otro importante. Según el antropólogo aludido, por recursos naturales debe entenderse aquellos segmentos del mundo físico que tienen uso presente o potencial para la supervivencia y el bienestar físico del hombre y que son desarrollados, cuando es posible, al través de la aplicación del conocimiento científico.[8]

El rasgo que pone en evidencia la definición de Spoehr es el enfoque racional en la apreciación de los recursos; éstos tienen una existencia objetiva. Cuando una sociedad, no importa el nivel primitivo de organización, se enfrenta al problema de aprovechar los recursos que le brinda su *habitat* lo hace poniendo en práctica acciones, tan de acuerdo con los principios físicos implicados, que demuestra con ello, que su técnica está basada en procesos de inferencia de causa a efecto. El hombre primitivo, al igual que el civilizado, aborda con juicio la solución de sus problemas vitales; la visión mágico-religiosa que tiene del universo no le inhibe la facultad de razonar cuando trata cuestiones de utilidad o de supervivencia.

La puntualización de este rasgo viene al caso porque una escuela de pensamiento muy difundida supone que el aprovechamiento impropio de ciertos segmentos del ambiente, que la cultura industrial considera recursos, por parte de los pueblos nativos, se debe a la incapacidad de percibir sus potencialidades. La verdad es que,

independientemente del grado de complejidad que pueda alcanzar la tecnología de un grupo étnico, ésta se basa en el cabal conocimiento de los recursos que utiliza este grupo al través de la operación de esa tecnología. La tecnología de la banda selvícola más primitiva de la cuenca amazónica puede ser de orden muy simple, pero los hombres que la practican necesariamente tienen un conocimiento profundo de cada sector del ambiente natural que les provee de satisfactores.[9]

Esto nos lleva a señalar otro de los rasgos que configuran el concepto; la cristalización de los intereses y conocimientos en torno al segmento del ambiente del cual depende la supervivencia del grupo. Los llamados pueblos primitivos no existen en un estado de ignorancia acerca del mundo natural que los rodea; aún cuando los conocimientos que poseen son esencialmente empíricos, las características totales de su tecnología les conducen a centrar su interés en aquellos recursos particulares de los que depende su vida. Los pueblos pescadores, por ejemplo, tienen un conocimiento empírico profundo de los animales que viven en el medio acuático, de su biología, hábitos, migraciones, lugares donde procuran los alimentos y, debido a ello, pueden realizar con eficacia el acto de la pesca. El hecho de que acompañen ese acto de ritos mágicos o de ceremonias religiosas destinados a reforzar psicológicamente la práctica racional, en forma alguna impiden las probabilidades de éxito.

Los pueblos agrícolas, a despecho de su simplicidad, tienen competencia técnica y conocimiento adecuado de los suelos en que siembran sus cosechas; saben cuáles son los momentos oportunos en que deben ejecutar las operaciones agrícolas y pueden predecir, empíricamente, las condiciones del tiempo. Los conjuros y las oraciones reciben el crédito de los pronósticos acertados y, al refrendar los resultados de la experiencia, brindan seguridad al esfuerzo humano. Sin embargo, contemplados en contraste con la dimensión total de la naturaleza, esos conocimientos están dirigidos a manipular un campo reducido de la experiencia; se han especializado en la obtención de recursos especializados. La sociedad regional conoce adecuadamente su *habitat*, pero desconoce los

habitats vecinos y lejanos al suyo; sus conocimientos, empíricos y especializados, le impiden la adaptación rápida a cualquier otro ambiente que no sea el propio; su singular tecnología sólo le permite la adaptación a una clase particular de ambiente, al poner en función y asignarle valor, a una clase específica de recursos.

La cristalización de intereses y conocimientos en torno a un segmento particular del ambiente, no implica necesariamente la ausencia de complejidad. Sauer hace notar, con razón, que el nomadismo es un modo de vida complejo y especializado, no obstante aparentar lo contrario; también lo es la agricultura de roza.[10] Esta especialización del conocimiento y uso de los recursos agrega un rasgo adicional al concepto que venimos configurando; la selectividad. Cuando coexisten en un mismo *habitat* pueblos que participan de culturas muy alejadas en sus niveles evolutivos, sus tecnologías tienden a centrarse en derredor de segmentos diversos del paisaje y, en consecuencia, a dar valor y función, como recursos, a sectores distintos del *habitat,* sin aparente interferencia, es decir, con interferencia institucionalizada. Aun más, la referida tendencia y el ajuste correspondiente, hacen posible el uso de un mismo sector del ambiente, mediante su distinto aprovechamiento, al favor de la evaluación desigual de los recursos.

En las regiones de refugio, donde concurren indios y ladinos, el paisaje es aprovechado en actividades agrícolas, por unos y por otros, en empresas ganaderas. Los indios, habituados al cultivo itinerante de la milpa, trabajan las gradientes de los cerros, cuya cubierta de bosque rozan y queman; los ladinos ocupan las sabanas, escasamente arboladas, donde crece el pasto abundante. Ambos, indios y ladinos, dan al bosque función de recursos, pero el valor que le asignan varía; para los primeros es un combustible no comercial y materia prima para la construcción de la choza y la confección de su mobiliario; para los segundos, es un producto de exportación cuya saca depende de la relación que hay, en un momento dado, entre los costes de la extracción y los precios en el mercado. Ciertamente, la función y valor distintos que se asignan a los recursos están en gran parte condicionados por la naturaleza de la tecnología que se pone en operación para aprovecharlos.

La tecnología constituye uno de los aspectos de la cultura total de un pueblo y la diversa interpretación de los recursos, como oportunamente señalamos, sólo puede entenderse por las diferencias en los modos de vida.

El interés que manifiesta la sociedad industrial por la disponibilidad de los recursos, por su renovación y explotación, emerge de su singular inclinación a la invención tecnológica. La civilización industrial, contemplada en la magnitud de la evolución humana, se ha desarrollado en muy corto tiempo. La razón del crecimiento inusitado es el incesante progreso tecnológico que acarrea consigo el acumulativo incremento de la ciencia; la civilización industrial, lo hemos reiterado, se caracteriza por su tendencia compulsiva al cambio.[11] Los pueblos llamados subdesarrollados, entre ellos los grupos étnicos nativos, no participan de esa compulsión; por el contrario, son reacios al cambio.

La adaptación a un *habitat* particular, obtenida penosamente por los grupos étnicos al través de la invención de una tecnología específica, cuando queda firmemente establecida, propicia la retención de la función y el valor asignados a los recursos, sin permitir en ello veleidades de mudanza. Puesto que tales recursos demostraron su utilidad como instrumentos adaptativos, la asignación de una nueva función o un nuevo valor —generalmente derivados de intereses o necesidades del grupo dominante— es rechazada. No hay, ciertamente, fallas para percibir las potencialidades del ambiente, sino una cuidadosa elección del valor y la función de los recursos de acuerdo con la experiencia adaptativa.[12]

El hecho de que los recursos estén: 1) culturalmente condicionados, 2) racionalmente definidos, 3) operados empíricamente, 4) centrados en intereses vitales, 5) selectivamente determinados y 6) elegidos por la función y el valor que tienen como instrumentos de adaptación a un *habitat* particular, produce dos características adicionales que concurren a configurar el concepto: 7) la obsolescencia y 8) la ceñibilidad; ambas cuando se contemplan los recursos desde el marco de referencia de la cultura moderna. En las regiones de refugio, habitadas por indios y ladinos, el juego de fuerzas que determina la obsolescencia actúa, cada

vez con mayor intensidad, sobre los recursos; la función y valor de éstos se deterioran al ser superados por otros más modernos y más eficaces. El uso de la leña como combustible y el empleo de la energía biótica como fuerza de trabajo, son casos dramáticos de obsolescencia y rezago tecnológico.

La ceñibilidad de los recursos es también indicadora de rezago. Indios y ladinos, aislados en el *habitat* regional, experimentan en sus respectivas tecnologías inevitables restricciones. Los grupos de población, física y socialmente incomunicados, subsisten y se desenvuelven dentro de las limitaciones del *habitat* apartado. Sus tecnologías se ciñen y limitan al aprovechamiento de un *habitat* reducido.[13]

Chapple y Coon hacen notar que las sociedades aisladas, de organización poco compleja, se ven obligadas al uso de un solo paisaje geográfico; mientras que la sociedad industrial vive en todos los paisajes, al combinar y redistribuir los productos de los más diversos ambientes.[14] Lo anterior significa que los recursos naturales tienen un interés local en las regiones de refugio y un interés mundial cuando se contemplan desde la amplia perspectiva que ofrece una sociedad moderna.

TÉCNICAS DE PRODUCCIÓN

El uso de los recursos naturales, como se advierte, no sólo está gobernado por el cuerpo de las técnicas productivas sino, además, por la naturaleza de la estructura social y de la organización política creadas por los agregados humanos. La relación recursos-hombre no es un mero asunto de conversión de materias primas en bienes para dar casa, vestido y sustento al necesitado. Las formas de apropiación de los bienes estratégicos, derivadas de modelos ideológicos sólidamente establecidos, tienen capital importancia para definir el uso limitado que de sus recursos hacen unos pueblos y el abuso ilimitado que con ellos cometen otros pueblos. En las regiones de refugio los recursos estratégicos —la tierra agrícola, el ganado, los bosques, los minerales, los combustibles— inicialmente en poder de las comunidades indígenas y asignados en sus

miembros para uso limitado, pasaron a manos ladinas para abuso ilimitado. Los latifundistas, los ganaderos, los hacendados forestales y los mineros, apropiados de los recursos estratégicos, crearon una coyuntura dominical y la sujeción, que aún persiste, sobre el indio despojado.

Las estructuras así erigidas, deciden la desigual apropiación de los recursos, en conjunción con las técnicas de producción. Hay, sin género de duda, una interacción conjunta de los distintos aspectos de la cultura que, integradamente, contribuyen a configurar el uso y la asignación de los recursos; pero, dentro de esa causación múltiple, la tecnología, esto es, el complejo unificado de modos de producción, es la variable fundamental, aquella en la que reposan las acciones de las otras variables y la que produce las causas últimas de los cambios en las formas de vida de la sociedad humana. Las pruebas que dan validez a esta aserción, las suministran los estudios comparados de las culturas primitivas y de aquellas sujetas a la coyuntura dominical en las regiones de refugio. En las formas de vida de unas y otras es posible observar una correlación directa entre los modos de producción y las estructuras —económica, social, política y cultural— que han ideado para sobrevivir.

Las combinaciones de técnicas que, en integrado ajuste, componen una tecnología son, desde luego, muy variadas; algunas de ellas, sin embargo, son más importantes que otras. Chapple y Coon tienen por trascendentes las técnicas de 1) obtención y producción, 2) manufactura y 3) transporte de materiales.[16] Las técnicas de obtención de materiales incluyen *a*) la recolección, *b)* la caza, *c)* la pesca, y *d)* la extracción de cantera o mineral. Las técnicas de producción de materiales son principalmente utilizadas en la producción de alimentos, combustibles y artefactos para la cría y cuidado de las plantas cultivadas y los animales domésticos. La importancia de las técnicas de obtención y producción es tal, que en ellas se basa la formulación de la filosofía marxista que hace de la economía el factor decisivo de la cultura.[16] También en esas técnicas se fundan los antropólogos para ordenar una tipología de sistemas económicos destinada, implícitamente,

a demostrar una secuencia progresiva que comienza con la economía recolectora *más primitiva* y termina con la economía *industrial* más compleja. Aunque los pueblos, como bien lo expresa Forde, no viven etapas económicas sino economías y éstas no son simples ni exclusivas sino combinaciones complicadamente elaboradas, la tipología es útil porque manifiesta ostensiblemente el rezago cultural de aquellas sociedades que hacen uso de las técnicas más rudimentarias.[17]

Los procesos técnicos, que los grupos humanos inventaron con propósitos de adaptación al medio físico, son muchos; todos ellos se basan en la posesión de herramientas que capacitan al hombre para modificar el paisaje que le sirve de *habitat*. De la multiplicidad de herramientas se consideran fundamentales los instrumentos cortantes con los cuales se hacen armas para cazar y matar los animales que se acostumbran como alimento; se fabrican hachas para tumbar el bosque y, con el auxilio del fuego —otra de las técnicas básicas—, dejar el suelo expedito para la siembra; y se forjan azadas, arados, maquinaria agrícola y variadas herramientas secundarias.

Los antiguos instrumentos cortantes trabajados a base de lascas o piedra pulimentada, son cosa del pasado; aun los pueblos de tecnología más sencilla han tenido oportunidad de adquirir, por préstamo cultural, herramientas de metal, indudablemente más durables y más eficaces. La importancia de estas herramientas no mengua el valor que tienen otras relacionadas con la construcción de la morada, con su calefacción e iluminación; con la protección corporal, al través del procesamiento de pieles y fibras vegetales con las que se manufactura la indumentaria, o con el almacenamiento de materiales, que hicieron nacer la cestería, la cerámica y los procedimientos que procuran la preparación y preservación de los alimentos.

El tercer grupo de técnicas trascendentes lo forman las que están relacionadas con la movilización de la gente y de los bienes. El transporte que se conduce por tierra usa 1) la energía muscular humana para el traslado de un lugar a otro y, mediante el auxilio de ciertos arbitrios como el *huacal* o la silla de mano, para llevar

carga o conducir personas; 2) la fuerza animal que permite la estiba, monta y tracción con la ayuda del arnés, la silla de montar y el vehículo, respectivamente; 3) las fuerzas naturales, trasmitidas por máquinas, como el ferrocarril, el automóvil, las líneas de trasmisión eléctrica y los ductos que conducen agua, aceite o gas. El transporte por agua, con sus elementos integrantes: el cuerpo flotante y los medios de propulsión, usa como fuentes de poder 1) la energía muscular, cuando emplea la palanca, el canalete o los remos, 2) el viento, y 3) la fuerza motriz. El transporte aéreo, propio de la cultura industrial, permite a ésta introducirse en los *habitats* más aislados y hostiles.

Si examinamos la tecnología de un pueblo cualquiera, encontraremos que ella consiste de una combinación de técnicas, con conexiones que le son propias, que utiliza en el proceso de su adaptación al ambiente particular en que ese pueblo vive. Difícilmente esa combinación se repite con los mismos elementos y los mismos mecanismos en otro pueblo y en otro lugar; las tecnologías varían en razón del ambiente y en razón de las combinaciones especiales de los principios utilizados. La variedad, por supuesto, es grande. En las regiones de refugio, repartidas por el ámbito geográfico de Mestizo América, no se dan todas las combinaciones, ni aún las principales etapas de la tipología económica; sólo tres de ellas nos interesan: 1) la economía fundada en una tecnología de recolección, de caza y pesca; 2) la economía que se apoya en una tecnología agrícola simple, con pequeños excedentes, y 3) la economía que reposa en una agricultura compleja, con ganadería y excedentes relativamente altos.

Los pueblos de economía recolectora muy simple, como la que disponen los indios fueguinos establecidos en el extremo sur de Argentina y Chile, tienen como rasgos característicos su estructuración en bandas reducidas que se dividen, entre grupos, el trabajo de la caza y la pesca, por un lado, y el de la recolección propiamente dicha, por el otro. La comunidad entera se mueve estacionalmente en busca de suministros y, potencialmente, realiza una democrática distribución de los productos estratégicos. No hay especialización; sólo la sencilla división del trabajo por sexos;

no hay excedentes, ni moneda, comercio o mercado; el intercambio se ejecuta mediante dones o presentes y los recursos estratégicos —áreas de pesca, cotos de caza, campos de recolección— son propiedad de la banda, la cual asigna el usufructo en los miembros que la integran.

No hay desigualdad en la posesión de la riqueza puesto que los recursos productivos no son de propiedad individual. Indios pescadores, como los seris del Golfo de California y algunos otros más, cabrían dentro de este casillero si no consumaran un constante y, a veces, intenso intercambio de los recursos marinos por los productos comerciales que manufacturan las economías más avanzadas. De cualquier modo, el carácter primitivo de estos grupos étnicos no soporta el contacto con los extraños; cada día el área superficial de sus territorios de recorrido o pesca se reduce más, en la medida en que la cultura moderna incrementa las comunicaciones y limita las posibilidades de supervivencia de estas bandas.

CULTURA AGRARIA

Cuando dividimos la economía agrícola en dos etapas evolutivas, la simple y la compleja, lo que hacemos en realidad es caracterizar los polos extremos de un *continuum*. Si se exigiera de nosotros trazar la línea que separa una economía de otra, nos veríamos en grave aprieto, ya que estando la tecnología compuesta por una combinación integrada de técnicas, distintas en cada cultura, la recombinación de esas técnicas es potencialmente infinita y, en consecuencia, algunos de los rasgos que parecen exclusivos de la técnica primitiva, se pueden conjuntar con aquellos otros que se estiman propios de la tecnología avanzada. Entre las técnicas de roza y arado median otras que no podríamos incluir con certeza en uno u otro casillero. Sin embargo, la división tipológica es útil porque hace ostensible las diferencias y facilita la comprensión de las conexiones que existen entre la tecnología y los restantes aspectos de la cultura.

La forma más sencilla de tecnología agrícola se observa en el área de refugio constituida por la cuenca del Orinoco-Amazonas.[18] En ella los grupos étnicos responden a problemas de adaptación en situaciones particularmente hostiles; el medio tropical nunca ha sido fácil de domeñar y en los casos en que una gente logra establecerse firme en el *habitat*, el éxito de su empresa no llega a ser perdurable; a la larga, sobreviene el fracaso y es excepcional que sobre sus ruinas se levante una nueva cultura. Este hecho, mal sopesado y peor medido, dio origen al estereotipo que afirma la imposibilidad de que en el *habitat* tropical puedan nacer y prosperar las altas culturas. El *habitat* tropical, debemos recordar, no es uniforme y, en ciertos momentos históricos y en lugares específicos, se dan las condiciones para que en plena selva emerjan asombrosas civilizaciones. La cultura ulmeca, de cuya complejidad y adelanto son muestra las construcciones monumentales y la estatuaria de admirable perfección, que están siendo exhumadas en las tierras de aluvión mesoamericanas, no sólo fue una alta cultura, sino aquella que precedió y de la que se nutrieron la maya, la tolteca y las demás que florecieron antes del descubrimiento de Mesoamérica.

Lo anterior, desde luego, no significa que el medio tropical *standard* favorece el establecimiento humano; la aserción negativa se da con mayor frecuencia y es la que prevalece en el área del Orinoco-Amazonas. La adaptación a ese *habitat* es precaria y se ha realizado, como bien lo hace notar Meggers, conformándose el hombre con el ambiente, no dominándole.[19] Los grupos étnicos ahí radicados dan muestra de sano juicio al idear y utilizar una tecnología con la que no logran, ciertamente, modificar el paisaje básico, pero sí lo aprovechan y obtienen de él los recursos necesarios para la subsistencia.

Los rasgos que definen el carácter hostil del área tropical son la selva lluviosa impenetrable y la temperatura elevada en el curso del año. Los grupos étnicos saben acomodarse a estas características, sin pretender modificarlas a fondo, mediante el empleo de los procedimientos simples y eficientes que pone en juego la técnica de roza. Primero, se tala un espacio de selva, tan reducido

en la inmensidad vegetal, que apenas altera el paisaje; los árboles tumbados se dejan secar y, posteriormente, antes de que se inicie la temporada de aguas, se queman. En el campo así talado e incinerado, quedan numerosos tocones y ramas gruesas resistentes al fuego; se dejan en el lugar para que se pudran a fin de que sus materiales en descomposición, mezclados con las cenizas, enriquezcan el suelo. La parcela despejada se siembra con una *coa* o palo de cavar y después de aplicar algunos beneficios que facilitan el crecimiento de las plantas domesticadas, se cosecha. Los tubérculos o semillas cultivados, rinden buena producción durante los dos primeros años; muy baja en los subsiguientes, si se siembra la misma parcela.

Los instrumentos que se utilizan, según se advierte, son unos cuantos; el hacha para tumbar los árboles, el fuego para quemarlos y la *coa* para sembrar y para cosechar. Con tan escasos modificadores, el *habitat* experimenta los menores cambios posibles. El primer año, el suelo queda expuesto al calor solar, la lluvia y el viento, después de que se talan y queman los árboles. Las altas temperaturas trastornan la composición biológica del suelo, determinada, hasta entonces, por la penumbra que proporcionan los gigantes vegetales; la exposición al viento y la lluvia alteran sus propiedades físico-químicas, especialmente en los suelos de alta gradiente, y acaban por destruir el *humus*. La técnica de roza previene los posibles daños que puede sufrir el suelo y evita que se vuelva improductivo.

En cuanto recoge la cosecha o, a más tardar, a partir del tercer año, el indio abandona la parcela cultivada y abre un nuevo claro en la selva permitiendo que ésta invada las antiguas tierras vírgenes. La rotación del cultivo la lleva al cabo oportunamente sabiendo que cuanto más tiempo retarde el crecimiento del bosque secundario, tanto más tardará el suelo en recuperar su fertilidad. Además, durante el ciclo agrícola toma medidas de protección adicionales; deja los tocones de los árboles sobre el terreno, no simplemente por las dificultades que impone arrancarlos, sino también porque son un obstáculo para la erosión. Para que la yerba retorne fácilmente e impida que las lluvias y el viento

arrastren el suelo orgánico; no destruye las raíces de la maleza, como lo hace el arado, las respeta para que formen una capa vegetal protectora. Cuando los beneficios las arrancan de nuevo, las yerbas se pudren sobre el suelo, al que cubren; de este modo la exposición al sol, viento y lluvia es extremadamente corta.

Con la técnica de roza, el *habitat* tropical apenas sufre la acción modificadora del hombre y, sin embargo, es técnica eficaz como instrumento de producción y supervivencia. Morley, al llevar a término sus estudios sobre los mayas del procurrente yucateco, donde el suelo pedregoso añade hostilidad al ambiente, expresó la convicción de que la roza, empleada por el indio histórico, salvó de la destrucción la capa fértil del perfil pedológico.[20] Las ventajas que contiene la técnica no terminan en la protección del suelo, se extienden a la preservación de las cosechas que, como en el caso de la yuca, el ñame y otros tubérculos, se almacenan solos, un poco a la manera de las frutas, para ser recogidos en el momento y en la medida en que son necesarios. No puede decirse lo mismo de los cereales, como el maíz, que se deterioran rápidamente en la calurosa humedad tropical.

La técnica de roza es parte de una tecnología conservadora que no limita su orientación básica al medio físico; por el contrario, invade el campo social y determina una cultura simple, autosuficiente y retardataria. Los excedentes, escasos en las cosechas de tubérculos, son pequeños en las de cereales. La densidad de la población es baja, porque la tierra en reserva es mucha y la agricultura itinerante compele a la mudanza permanente dentro de los límites del amplio territorio que se reclama como propio. La división del trabajo por sexos obliga a las mujeres a la recolección y a los hombres a la caza o pesca, como complemento de las actividades agrícolas fundamentales, y se incrementa, cuando los excedentes son de cierta cuantía, con ocupaciones como la cestería, la cerámica y el tejido; siempre como oficios a medio tiempo.

La alocación de los recursos estratégicos —campos de caza, árboles frutales, parcelas de cultivo— es privativa de la comunidad o del linaje. Una u otro asignan anualmente en sus miembros

el lugar donde el núcleo familiar debe obtener y producir sus mantenencias. Desconociéndose la propiedad privada de los recursos productivos —con excepción de unos cuantos efectos personales— no hay desigualdades notorias en riquezas o *status*. La estructura social se basa en las relaciones de parentesco; pero, los dirigentes comunales, son elegidos en sus cargos conforme a un escalafón jerárquico, en el que mucho cuenta la destreza y el *carisma*. Se carece de moneda, impuestos o tributo y las guerras intertribales son de naturaleza retaliatoria, feudos entre comunidades o vendetas.[21]

Efecto del contacto

De las tierras bajas del trópico, con su tecnología de roza, los pueblos americanos ascienden las laderas montañosas hasta alcanzar los altiplanos de puna ventosa, lagos interiores y cumbres nevadas. En ellos evolucionan diversas tecnologías que producen la agricultura de riego y la de humedad —ejemplificada esta última por el cultivo de la chinampa— y propician la emergencia de las confederaciones de pueblos, la azteca en Mesoamérica, la inca en el espinazo del Ande, que representan formas de organización muy complejas. Los indios hortícolas radican en pueblos o ciudades de cierta densidad; llevan al cabo la producción estratégica del *calpulli* o el *ayllu* con hombres libres, miembros cabales de la comunidad, o con cautivos, en propiedades territoriales que detenta una *élite* dirigente formada por guerreros, comerciantes y burócratas. Los excedentes agrícolas, cuantiosos, se llevan al mercado para su venta, junto con los productos especializados de las artesanías.

Las organizaciones social, económica y religiosa, son ya muy elaboradas. La política permite a los jefes tribuales perpetuarse hereditariamente y les compele a conducir guerras predatorias destinadas a reducir a los pueblos a tributo. Los recursos humanos adquieren importancia inusitada; la servidumbre y la tributación separan a los pueblos y a los hombres en libres y sujetos; originan la desigual apropiación de la tierra, que toma algunos rasgos que caracterizan

la propiedad privada, sin llegar a configurarla y dan lugar al nacimiento de estratos diferenciados por la riqueza y el honor. La exuberante vida ceremonial de estas sociedades agrarias, el dispendio de bienes y hombres en las festividades religiosas, el rito exótico, el tributo y la servidumbre, les hace aparecer, a los ojos de los conquistadores y también al juicio de los arqueólogos, como organizaciones monárquicas e imperiales del tipo oriental. La etnohistoria, sin embargo, al estudiar comparativamente el presente y el pasado del indio americano, tiene sus reservas al respecto; de cualquier modo, la real o supuesta organización imperial se derrumbó estrepitosamente a los primeros contactos con el hombre de Occidente.

El contacto impuso una coyuntura colonial sobre los pueblos indios. Los recolectores y agrícolas de cultura simple perecieron, por regla general, al quedar sometidos a dominio; en el caso de los recolectores, ni siquiera fueron buenos para esclavos; en el de los agricultores tropicales, tampoco pudieron resistir el trabajo servil de las plantaciones.[22] La tecnología simple de que ambos disponían, tan especializada en su adaptación a un determinado *habitat*, les impidió acomodarse, en situación de subordinación, a una cultura distinta que los consideraba como recursos humanos explotables. Cabría preguntar: ¿por qué esos mismos pueblos consentían el dominio que les impusieron los llamados imperios azteca o inca? sin duda, porque la distancia social y cultural que separaba a dominantes y dominados no debió ser grande, ni en extremo discrepante la orientación general de las sociedades que les otorgaban membrecía.

El imperialismo nativo, si lo hubo, fundado en el tributo de bienes y personas, que respetaba las técnicas productivas de los pueblos sometidos y se satisfacía con el usufructo de excedentes muy limitados, difería diametralmente del imperialismo colonial que irrumpía agresivamente en las culturas de los pueblos dominados y trastornaba, aun sin proponérselo deliberadamente, el precario ajuste al medio hostil conseguido al través de pruebas y ensayos realizados durante milenios. La suerte que corrieron los pueblos tropicales es un ejemplo de irreflexiva intervención. Las

tierras en descanso, tan extensas en la tecnología de roza, fueron declaradas vacas y mercedadas en pobladores europeos que establecieron, con buenos títulos, estancias de ganado mayor y menor. Al hacerlo, no sólo favorecieron daños directos en las sementeras de los indios, por los ganados orejanos, sino, además, trastornaron la función de la tecnología de roza al interrumpir el ciclo rotativo cultivo-descanso que permitía levantar cosechas renditivas. En la destrucción de las Indias, tuvo mucha responsabilidad la ignorancia desenfrenada de los primeros pobladores y de quienes les sucedieron.

Sobreviven al impacto de la conquista y la colonización los pueblos establecidos en regiones que, pasado el tiempo, toman las características de refugios. En ellas el cultivo de plantas nativas, domesticadas antes del contacto, constituye el *substratum* básico de las cosechas indígenas. La tecnología empleada para levantar esas cosechas es, asimismo, anterior a la época del contacto, con una modificación importante: la substitución de los instrumentos de piedra por los de metal. Pero el principio, la forma y la función de los antiguos artefactos, permanecen invariantes, y con ellos, la práctica del cultivo itinerante del maíz y de algunos tubérculos —como la yuca en los trópicos y la patata en los altiplanos— que, con insistente frecuencia, siguen utilizando el fuego como el instrumento más eficaz en la preparación del suelo.

Algunos grupos indígenas —los agrícolamente avanzados— llegaron a consentir la introducción del arado egipcio en el beneficio de cosechas destinadas al mercado. La innovación, hoy anacrónica, persiste al favor de un conservatismo tenaz que retiene el viejo préstamo cultural. De igual manera son anticuadas las técnicas artesanales que acuden a patrones de acción nativos o españoles del siglo XVI, los que al ser puestos en obra, rinden una defectuosa calidad en la manufactura y una productividad escasa. El telar de cintura precolombino o el de pedal, introducido en la Colonia, ambos obsoletos, todavía se usan en la confección de la indumentaria, así como las herramientas primitivas aprovechadas en la construcción de la vivienda, del mobiliario y de los utensilios domésticos y de trabajo. La estructura en que se enmarca

esta tecnología retrógrada coadyuva a limitar las posibilidades de un cambio hacia modos de actuar y de pensar más acordes con el progreso del mundo moderno.

El rezago tecnológico no sólo comprende a los indios, abarca también a los ladinos; y el hecho es trascendente. Herederos reales o supuestos de los primeros pobladores que la coyuntura colonial impuso como grupo dominante en las regiones de refugio, los ladinos orientan sus acciones y su ideología a la guarda y defensa del *status quo* que los colocó en posición de evidente superordinación. La servidumbre del indio les otorga abundantes recursos humanos que hacen indeseables las innovaciones y yugulan el progreso. La energía biótica, la humana y la animal, es empleada con liberalidad dado su bajo coste; la carga se conduce en bestias o por *tamemes;* las personas se trasportan a caballo o en sillas de mano cargadas por indios. La carreta, tirada por bueyes y el torno de alfarero, son quizá las aplicaciones técnicas más importantes de la rueda. En la ciudad metrópoli, los ladinos tienen fundadas numerosas artesanías, que organizan su producción conforme al modelo gremial y usan técnicas que corresponden con la ausencia de actualidad. Las artesanías, valiosas cuando funcionan como arte popular, sobreviven en tanto las regiones de refugio conservan sus características obsoletas, ya que no pueden competir con los artículos de la industria nacional. La tecnología ladina, por su carácter dominical, se encuentra muy lejos de comprender las formas, funciones y significados que configuran la tecnología moderna.

VI. ECONOMÍA DUAL

En las regiones de refugio, los grupos indígenas y tribuales, aunque en gran parte autosuficientes y autocontenidos, no son del todo independientes: junto a ellos conviven, en asociación comensal, grupos de población mestiza o ladina que participan de variaciones regionales de la cultura nacional y representan al grupo mayoritario o dominante del país. Por lo común, los grupos de cultura nacional habitan en un centro o ciudad que adquiere y mantiene el *status* de núcleo rector o metrópoli de la región de refugio, mientras los grupos indígenas y tribuales, dispersos en el amplio territorio, quedan situados en un *status* de subordinación, configurando el *hinterland* de la urbe.

Indios y ladinos viven en simbiosis socioeconómica, sin que por esto pierdan unos y otros su propia identidad. Las relaciones que establecen ubican a cada uno de los grupos en esferas distintas de la actividad económica, del ordenamiento social y del privilegio político, las cuales no pueden ser traspasadas sin causar graves alteraciones que conducen a la violencia y a la represión. La segregación económica, social y política así estatuida, engendra una estructura dual —quizá la característica más importante de las regiones de refugio— en la cual los ladinos desempeñan un *rol* superordinado que sujeta a las poblaciones indígenas dependientes a una irremisible explotación.

La estructura dual concede la yuxtaposición de organizaciones económicas distintamente orientadas: la indígena, dirigida a satisfacer necesidades de subsistencia, y la ladina, encaminada a fortalecer el incentivo de lucro y la acumulación de bienes de capital. Pero el contacto incesante y de primera mano entre economías opuestamente concebidas, impone el obligado intercambio y conjugación de rasgos antagónicos, y altera a tal punto las organizaciones originales, que la economía indígena no es ya una economía primitiva de subsistencia, ni la economía ladina una economía capitalista en desarrollo. En el último caso —el más dramático

por sus implicaciones nacionales— el contacto y la superordinación determinan la persistencia y continuidad de una economía colonialista, obstinada en entorpecer el progreso y la modernización de la región y del país.

Una economía de status

El contacto de dos sistemas económicos, distintamente orientados, origina un conflicto de fuerzas en que uno y otro sistema tienden a excluirse mutuamente para dar nacimiento a uno nuevo que supere la contradicción. La existencia de una economía dual, en una región de refugio, es la expresión del proceso en un momento en que no ha logrado aún conjugar los elementos opuestos. El conflicto entre la economía primitiva y la economía industrial se manifiesta objetivamente en variados niveles de oposición; unas veces, la economía nativa parece poco modificada por el contacto, otras, ostenta alguno o muchos de los ingredientes básicos que componen la economía moderna. En ambos casos, considerada la economía de la región en su conjunto, esto es, las economías india y ladina en interacción, su atraso es evidente si la comparamos con la economía nacional y aún más si en esta confrontación comprendemos a los países industriales más avanzados. La economía dual es un modelo económico propio de los países subdesarrollados.

Si queremos desentrañar los rasgos que caracterizan el proceso es necesario que lo tomemos en su *tempo* inicial, cuando la economía capitalista promovió el fenómeno de la expansión colonial en el pasado siglo e irrumpió con técnicas y conocimientos nuevos en los territorios ocupados por pueblos que participaban de formas de vida y relación tradicionales. La ocupación de las tierras agrícolas, así como la explotación de los recursos y el aprovechamiento de la mano de obra nativa, satisfizo, con eficiencia racional, las necesidades ilimitadas de los países metropolitanos en desarrollo, favoreció su crecimiento acelerado y configuró una imagen de progreso que los países latinoamericanos trataron de imitar. La suerte de los pueblos, sujetos a la dominación colonial, que sufrieron las consecuencias de la agresión europea, no fue tomada

en cuenta; sólo se quiso contemplar el crecimiento deslumbrante de Europa y el sistema de economía orientada a la ganancia material, que había permitido su auge.

La influencia del *laissez-faire* liberal hizo deseable la transformación de la sociedad y la economía de tipo semi-feudal, heredadas de la Colonia, en una sociedad y economía progresistas. Se creyó que la civilización dependía del monto mayor o menor de sangre blanca que entraba en la composición de la población del país, por lo cual se facilitó desesperadamente la inmigración de agricultores europeos para que pusieran en cultivo tierras en abundancia, con técnica y espíritu de empresa. Las tierras de comunidad, que habían permanecido indivisas y gozaban de un régimen de posesión cuyas raíces se hundían en los tiempos anteriores a la Conquista, fueron repartidas en propiedad privada para que fuesen objeto de transacción en el mercado. Al igual que en los territorios sujetos al dominio colonial, se legalizó el trabajo migratorio mediante el mecanismo del enganche, bajo el supuesto de que el contacto del nativo con la tecnología moderna de las plantaciones le haría conocer prácticas de cultivo adelantadas y, de ser trasladado a las minas, obtendría un mejor salario con el cual mejoraría sus niveles de vida. La circulación del dinero en las comunidades nativas haría cambiar la conducta económica tradicional y permitiría la imposición de cargas fiscales más justas y más racionales.

La imitación de Europa por los países latinoamericanos no produjo el desarrollo esperado, en cambio, dio lugar al establecimiento de ese tipo de economía dual que Europa había introducido directamente en sus colonias. Al margen de las plantaciones dirigidas por administradores europeos; de la explotación de las minas, pozos y refinerías de petróleo, las fábricas y firmas comerciales manejadas de acuerdo con las normas empresariales, subsistían las comunidades nativas —despojadas en todo o en parte de sus antiguos medios de vida— más pobres y más infelices al sufrir el deterioro que en el ánimo produce la operación del proceso dominical.[1] Las comunidades indias tenían sus propios conceptos sobre la propiedad y tenencia de la tierra, sobre la recompensa y valor

del trabajo, sobre la distribución de los bienes y servicios y la alocación de los recursos, sobre las sanciones ideadas para obligar a sus miembros a conformarse con lo tradicionalmente establecido por lo cual resistieron con éxito todas las presiones ejercidas para modificarlos.

El repudio a la introducción de las normas economizantes de la cultura europea hizo ver a los agentes de cambio —administradores y empresarios—, encargados en la práctica de imponer las innovaciones, que esas normas, supuestamente fundadas en la naturaleza humana, no funcionaban entre los indígenas como lo hacían entre los no-indígenas. La confrontación con una realidad no conocida ameritó que se buscara una explicación del hecho inaudito y se encontró fácilmente acudiendo a racionalizaciones que atribuyeron a los indios una ausencia de todo instinto de ganancia material; la limitación en sus necesidades; la falta de ambición legítima y otros estereotipos más, que delinearon una personalidad india dominada por el fatalismo y la resignación.[2] En verdad, lo que no se quiso comprender fue que los patrones de conducta nativos eran distintos a los occidentales, ya que sólo estaban orientados a satisfacer necesidades biológicas y sociales conforme a pautas que no eran motivadas por el deseo de ganancia material sino por el ansia de incrementar el *status*, honor o prestigio, para el ensanchamiento del *ego* social.

En un contexto distinto al latinoamericano las diferencias en la conducta económica de indígenas y occidentales fue examinada con mayor fortuna. Cuando los empleados de las grandes compañías coloniales británicas, encargados de administrar las explotaciones, trataron de aplicar los instrumentos de convicción y los incentivos de lucro, que en la metrópoli habían demostrado su eficacia para llevar al éxito a las empresas comerciales, descubrieron con sorpresa que no eran igualmente efectivos para movilizar a las comunidades nativas estructuradas como grupos corporados. Sir Henry Maine, el sabio jurisconsulto inglés del siglo XIX, analizó el problema con exactitud asombrosa. Comprendió que había una distinción fundamental entre la sociedad occidental y la comunidad nativa; reconoció que las comunidades primitivas eran en

gran medida unidades cerradas, con derechos y obligaciones propios, organizadas en grupos familiares extensos cuyas relaciones económicas y legales tenían carácter interfamiliar más que interpersonal. Nuestra concepción sobre el derecho de propiedad y, consecuentemente, sobre su enajenabilidad, venta y relaciones de mercado no eran aplicables a sociedades organizadas conforme a principios de naturaleza diferente. Llamó a la comunidad india una *sociedad de status* y a la occidental una *sociedad de contrato*, para hacer ostensible su distinta orientación.[3]

Dualismo económico

Maine no llegó a definir los rasgos diferenciales que separan a la economía de *status* de la economía de contrato; fue el examen de la situación que arrostró Holanda, en un momento en que la opinión mundial exigía de las metrópolis la implementación de una *política ética* que otorgara a los pueblos sometidos una participación en las utilidades de la explotación colonial, mediante la elevación de los *standards* de vida, lo que determinó el enfoque científico del problema. En 1930 la Universidad de Leiden publicó una pequeña obra de Julius Herman Boeke, su profesor de Economía Oriental, cuyo título *Dualistische economie,*[4] apuntó el principio de una teoría sobre el cambio económico que refleja, fielmente, la coyuntura que se presenta en la práctica cuando una potencia colonial, altamente industrializada, pretende mejorar la subsistencia de la población sometida a dominio sin alterar los términos fundamentales de la ecuación, esto es, sin modificar el proceso dominical que mantiene en operación mecanismos de supersubordinación. El análisis de la teoría de Boeke es trascendente porque ilumina en el contexto colonial lo que acontece en las regiones de refugio; éstas, bien visto, son enclaves coloniales en el territorio de países independientes que tienden a modernizarse.[5]

Boeke estuvo empleado en el servicio civil de Indonesia, las antiguas Indias Neerlandesas. La teoría del dualismo económico surgió como resultado de las observaciones que el autor hizo sobre los acontecimientos que se sucedían en un país colonial, donde el

sistema económico y social capitalista, impuesto por los europeos, se hallaba en conflicto con el sistema económico y social nativo, caracterizado como precapitalista. Boeke supuso que su interpretación de la situación indonesia, podía tener aplicación general en aquellos países que habían sufrido la experiencia colonial, y en los que había tenido lugar un conflicto semejante entre la economía industrial y la de subsistencia. A decir verdad, Boeke, en sus generalizaciones, pensó especialmente en el Asia Oriental y expuso su pensamiento sobre el asunto, haciendo suya la célebre frase de uno de los hombres de letras que con mayor vigor exaltaron la misión imperialista de Inglaterra, Rudyard Kippling: "El Oriente es el Oriente y el Occidente es el Occidente, nunca ambos llegarán a encontrarse". La coyuntura dual, sin embargo, no está limitada al Oriente ni su existencia implica, como lo suponía Boeke, la imposibilidad de que economías dispares lleguen a integrarse.[6]

Una economía dual tiene rasgos que le son propios. Para Boeke, uno de ellos es el carácter particular de las necesidades en la *sociedad de status* que son necesidades limitadas, en agudo contraste con las necesidades ilimitadas de la sociedad occidental. Las reacciones occidentales ante la elevación de los precios de una mercancía en el mercado, es la de producir una suma mayor de mercancías para obtener mayores utilidades; en la economía dual el indígena responde con una conducta opuesta. Cuando el precio aumenta disminuye la producción porque con la venta de una cantidad menor de mercancía puede satisfacer sus necesidades limitadas. Si el monto de los salarios se eleva acontece igual fenómeno, ya que el trabajador, con menos esfuerzo, recibe dinero suficiente para llenar sus requerimientos. Cuando asegura la subsistencia de su familia mediante el cultivo de dos hectáreas, no sembrará el doble para mejorar su vida. Si explota un bosque de pinos o una huerta de árboles de hebea y sube el precio de la resina, o el del hule, dejará de sangrar un número de árboles; y si los precios descienden, aumentará su explotación para obtener, en uno y otro caso, el dinero que satisfaga sus necesidades fijas. En otras palabras, la economía primitiva, en contraste con la in-

dustrial, se caracteriza por manifestar curvas de oferta, de esfuerzo y de riesgo, de pendiente negativa.

Lo que hay de verdad en la exposición de Boeke es la observación, pero no la explicación de lo observado. Las necesidades, tal y como se presentan en las comunidades indígenas, no son limitadas o ilimitadas, como en su oportunidad veremos, son simplemente de clase distinta: son necesidades sociales o de *status* más que necesidades económicas en el sentido formal que se da al término en la cultura moderna. La certeza de estas observaciones, no obstante, permitió fundar —en el contexto colonial y en el de las regiones de refugio— la teoría de las necesidades limitadas del indio en que se apoya la compulsión del enganche, el pago de salarios bajos al trabajador migrante de las plantaciones y de las minas y una política de precios para los productos de la actividad indígena inferior en monto a la que rige en el mercado nacional.

Otro de los rasgos importantes de la economía dual reside en las diferencias que presenta el establecimiento de los *standards* de valor. Mientras en la sociedad industrial las mercancías tienen un valor que está de acuerdo con su escasez relativa y en la fijación de los precios intervienen factores calificados como racionales, en la economía indígena se pasa a menudo por alto el factor racional y se da primacía al emotivo no economizante, ubicado en la esfera del prestigio. El complejo del ganado, tan abundantemente estudiado por Herskovits, es ejemplo de un sistema de valores distinto al industrial. El ganado no es apreciado en más o en menos por su peso o por su calidad, sino por ciertas particularidades anatómicas, como el tamaño y forma de la cornamenta.[7] De la misma manera, en ciertas comunidades indígenas, los cerdos no son apreciados por su peso y calidad, sino por el tamaño y forma de sus colmillos.[8] El valor que se da a la posesión de un número considerable de cabras o carneros, en otras comunidades, impide el éxito de programas de conservación del suelo y el establecimiento de una relación adecuada entre el número de animales y la tierra de pastoreo. Nuevamente es el prestigio, los requerimientos de *status*,

los que perturban el caracter meramente economizante del valor en la economía dual.

Un rasgo más, propio de esa economía, es el poco peso que en ella tiene el incentivo de lucro. Al hacer un recuento de los datos que contiene la literatura antropológica sobre las motivaciones economizantes, mismas que determinan la movilización de recursos y esfuerzos en las comunidades indígenas, Herskovits hace notar el consenso general que atribuye a los pueblos prealfabetas una respuesta muy poco vigorosa al incentivo de lucro, de ganancia material individual, tan característico de la economía del dinero.[9] Esta conducta económica se observa tanto en lo que concierne a la producción cuanto a la distribución. El comercio, las transacciones y especulaciones existen, por supuesto, pero hay cierta ausencia de los elementos, regularidad y continuidad, que caracterizan la idea de renta. Por ello no hay comerciantes propiamente profesionales en las comunidades indígenas; ni empresarios con las cualidades del negociante occidental, con la mente encaminada a la disciplina, la especialización y la organización mercantil, totalmente dominada "por la razón del sentido común".[10]

Flor de invernadero

Estos rasgos y otros más que Boeke analiza, le llevan a establecer tres diferencias fundamentales que separan a la economía indígena de la industrial. Esta se basa 1) en las necesidades ilimitadas de una población; 2) que utiliza la moneda como instrumento de cambio, y 3) se organiza en corporaciones multilaterales. La economía indígena, contrariamente, se basa 1) en necesidades limitadas; 2) no es una economía de dinero, y 3) se organiza en unidades corporadas.[11] Por este camino, el célebre economista y colonialista holandés, llegó a dos conclusiones trascendentes que han provocado apasionadas controversias. La primera de carácter teórico afirma que los conceptos de la economía occidental son totalmente inaplicables a los países subdesarrollados; la segunda, de carácter práctico y consecuencia de la anterior, asienta que la economía dual es irreversible y por tanto cualquier esfuerzo por

desarrollar las comunidades indias es inútil y conduce, inevitablemente, a su mayor desintegración.

En lo que respecta a su primera conclusión Boeke textualmente dice: "Haremos bien en no tratar de trasplantar la tierna y delicada flor de invernadero que viene a ser la teoría económica occidental al suelo tropical, donde le espera una muerte temprana."[12] La teoría económica occidental está destinada a explicar la conducta de una sociedad capitalista y la comunidad indígena es una sociedad pre-capitalista. Boeke critica particularmente los esfuerzos que se hacen al explicar la alocación de los recursos y la distribución de la renta en las comunidades primitivas en términos de la teoría de la productividad marginal.

Pero veamos lo que al respecto piensan otros economistas del desarrollo y los antropólogos de la economía. Herskovits y Firth, consideran que la teoría económica es de aplicación general, tanto para la sociedad industrial como para la primitiva; sin embargo, al postular la relatividad de los valores culturales necesariamente conceden a la economía valores relativos, de aplicación distinta en cada sociedad.[13] Higgins, quien ha sido el economista que más minuciosamente estudia el pensamiento de Boeke, critica los argumentos en que éste basa su conclusión y hace notar que el fenómeno de la dualidad económica se observa aún en el seno de las sociedades más desarrolladas. Para Higgins, la teoría económica occidental necesariamente tiene aplicación universal o la economía no es ciencia.[14] Bauer y Yamey, por su parte, insisten en la pertinencia de las generalizaciones económicas y niegan la posibilidad de teorías o métodos de análisis que se formulen específicamente para las comunidades indígenas o para el mundo subdesarrollado. Aunque es necesario tomar en cuenta las diferencias en la estructura institucional y en los patrones de cultura, la conducta económica es fundamentalmente la misma en todos los pueblos y en todos los países.[15]

La posición que asumen los economistas y antropólogos que contradicen a Boeke, parece fundamentalmente sana, ya que al afirmar su convicción de que las diferencias en la conducta económica de los distintos pueblos de la tierra son de grado y no de

clase, sientan el postulado de que esas diferencias de grado son más fáciles de superar que las de clase. Hace ciento cincuenta años, cuando las naciones latinoamericanas obtuvieron su libertad e independencia se declaró a indígenas y no indígenas iguales ante la ley considerando que las diferencias en el goce del privilegio político eran de grado y no de clase. El enfoque de la situación confrontada por los libertadores fue fundamentalmente sana; el error consistió en que no pusieron o no pudieron poner en marcha una acción que hiciera efectiva la igualdad. Con la teoría económica occidental, cuya aplicación general pone en un mismo plano al indígena y al industrial, está sucediendo un fenómeno muy similar. Los economistas, encargados en la práctica de dirigir los programas de desarrollo y las fuerzas de la industrialización, contradiciendo su posición teórica, *tienden a dejar en paz a los sectores preindustriales*. Hirchsman hace notar que existen razones para pensar que ciertas actividades económicas preindustriales tienen hoy más probabilidades de supervivencia que en el pasado.[16] En regiones, como las de refugio, donde coexiste el transporte con porteadores y el aéreo, resulta difícil conceder validez a las predicciones de la teoría económica, ideada para resolver situaciones completamente opuestas. Los planificadores económicos, al arrostrar el problema lo salvan con facilidad ignorándolo: en los planes de inversión y desarrollo, las regiones de refugio indígena no son tomadas en cuenta o se les asigna la última posición en la prioridad de los programas; lo que, de hecho, equivale a ignorarlas.

La segunda conclusión de Boeke, como hicimos notar, es consecuencia de la primera: el proceso de desintegración de las comunidades primitivas encadenadas a una economía dual es irreversible. El contraste entre lo viejo y lo nuevo es tan grande, tan profundo y tan extenso en su ámbito que no es factible un encuentro; la distancia es mucha y cada día aumenta su magnitud. Debemos aceptar el dualismo como un fenómeno irremediable; abandonar a su propia suerte a las comunidades indias y poner todos los esfuerzos en el desarrollo y crecimiento del sector moderno de la economía del país. Los esfuerzos destinados a mejorar los métodos tradicionales de agricultura de las comunidades indias sin cambiar

su actitud mental, es probable que causen más daño que beneficio. El sistema agrícola existente en las comunidades, contra lo que a primera vista podría parecer, no es la manifestación de una etapa inferior de desarrollo, sino el resultado de un proceso cuidadoso de adaptación, que difícilmente puede ser mejorado.

El adiestramiento de los líderes de la comunidad, la asistencia técnica y la inversión de capitales no tienen razón de ser si el desarrollo económico se encuentra limitado por una conducta económica irracional enraizada en la naturaleza misma de la mentalidad primitiva. Boeke, siguiendo el pensamiento alemán de principios de siglo y muy especialmente la dicotomía racional-prelógica ideada por Lévy-Brulh, hoy desacreditada, no considera factible su modificación.[17] El dualismo económico lejos de ser la fase transitoria de un proceso cuya terminación puede ser acelerada mediante una política de integración, debe aceptarse como característica permanente de numerosos países.[18]

El comentario final a la teoría del dualismo económico y a las conclusiones que de ellas desprendió su autor, bien podría ser la afirmación de que Boeke erró en la explicación del fenómeno; pero no en la circunstancia de su existir, sobre la que no hay duda. El fracaso de la política ética implementada por Holanda en sus colonias no tuvo por causa la falta de asistencia técnica o inversión de capital extranjero; se debió, en éste como en otros programas similares, a la ausencia de participación de la población colonial sujeta a servidumbre por mecanismos dominicales, a menudo intangibles. El desarrollo económico, como el político y el social requiere, para su expresión, un clima de autoaserción que no se da ciertamente en la situación colonial.

Lo substantivo y lo formal

La interpretación dual de las actividades económicas, aplicada a las regiones de refugio, es provechosa porque obliga a los economistas a poner su atención en un sector del campo de sus preocupaciones que, en la teoría y en la práctica, ha sido poco abordado. Por lo general, los economistas al igual que los sció-

logos, han desarrollado métodos y técnicas especialmente apropiados para explicar y predecir los fenómenos que ocurren dentro de la cultura occidental y han dejado en manos de los antropólogos la tarea de desentrañar las instituciones indígenas. Estos han venido acumulando, en los últimos cincuenta años, una suma considerable de evidencias que han sido adecuadamente aprovechadas por Herskovits al redactar su conocida obra sobre antropología económica; esta obra, en gran parte descriptiva, se vió obligada a abrevar en los principios de la economía occidental para fundamentar su teoría y, como el propio autor lo hace notar, esa teoría está básicamente construida para explicar aquellos aspectos de la economía moderna que menos semejanza tienen con la economía de las comunidades primitivas.[19]

El uso de la teoría económica moderna, como instrumento capaz de suministrar una explicación adecuada de la conducta primitiva, representa en todos los casos graves posibilidades de incurrir en error. Es natural que el investigador trate de proyectar lo que ha sido bueno en el estudio y análisis de la economía propia de su sociedad y que suponga que esos instrumentos, pueden suministrarle categorías y luces que le expliquen satisfactoriamente una conducta diferente. La elaboración de una teoría económica para una sociedad dual, exige la colaboración interdisciplinaria del antropólogo y del economista y compele a éste a esforzarse por entender las actividades económicas y motivaciones distintas de grupos sociales que, aparentemente, no responden a los mismos incentivos que permitieron el despegue y desarrollo sostenido en los países occidentales altamente industrializados.

El problema se suscita debido a la confusión y ambigüedad que ha surgido respecto a la importancia que tiene la teoría económica occidental para explicar la organización económica de las comunidades primitivas y en gran parte, esa confusión y ambigüedad se deben a la falta de claridad y distinción entre economía y organización económica. Es evidente que la economía, como ciencia, es general en la explicación de las actividades económicas de cualquier grupo humano, bien sea primitivo o altamente industrializado; en cambio, la organización económica destinada a institucionalizar esas

actividades y las motivaciones que conducen a la gente a comportarse de acuerdo con las normas establecidas no son generales sino particulares a cada agregado humano y varían de acuerdo con la cultura y la posición en la escala evolutiva de la humanidad.

Polanyi y sus asociados hacen notar que el término económico tiene en el Occidente dos significados distintos e independientes que, a menudo, se confunden. En su sentido substantivo el término económico connota simplemente el suministro de bienes materiales para satisfacer las necesidades biológicas y sociales.[20] En este sentido lo económico es un postulado universalmente válido, es la respuesta cultural a una necesidad biológica que afirma que la existencia del hombre requiere una manutención sostenida. En su significado substantivo, la economía es perfectamente general en su aplicación porque todas las comunidades, independientemente de sus diferencias ecológicas, técnicas y culturales, están compuestas de seres humanos cuya existencia biosocial depende del suministro sostenido de bienes materiales.

El hombre no sólo tiene que satisfacer la demanda de alimentos que lo mantienen vivo, debe también satisfacer las demandas sociales, gustos personales, reglas religiosas y obligaciones que impone la vida de relación, tan importantes a la vida del grupo como la mera subsistencia lo es para la vida orgánica. El aparato cultural de implementos, bienes y servicios que deben ser producidos, usados, mantenidos y reemplazados por nueva producción y los principios que controlan la producción, intercambio, distribución y consumo de bienes es lo que constituye la organización económica, que no es general en su estructura ni en su función, sino que difiere profundamente a lo largo de los niveles evolutivos, de las diferencias ambientales y depende de un número de reglas legales y conceptos de valor definidos por la tradición, como bien lo hizo notar Malinowski.[21]

En efecto, la explotación de los recursos naturales requiere el uso de técnicas para la adquisición o creación de bienes materiales. El uso de la técnica y de los recursos naturales, junto con la necesidad de distribuir los bienes materiales entre todos los habitantes, requiere arreglos institucionales definidos para asegurar la continui-

dad del suministro. Los participantes son mutuamente dependientes porque el uso de la técnica, la división del trabajo, el ambiente natural y el hecho de que el proceso económico tenga lugar en una comunidad social, hace necesaria la utilización de cierto patrón de derechos y obligaciones reconocidos. Son las reglas que integran el uso de los recursos naturales y las técnicas y que aseguran la cooperación sostenida en el suministro de bienes materiales lo que llamamos organización económica.

El significado formal del término económico denota, para Dalton, el conjuto especial de reglas destinadas a elevar al máximo el logro de un fin o a reducir al mínimo el gasto de un medio.[22] El significado formal del término es tan importante en la cultura occidental que, a menudo, opaca el significado substantivo, y ocupa en todo su ámbito la connotación del verbo economizar, hacer cálculos para incrementar las ganancias y disminuir los costes. La organización económica de la sociedad industrial está dominada por el significado formal; el mercado, que es la institución central de esa sociedad, se basa en el cálculo económico, esto es, en el uso de mecanismos estructurados para economizar; tales como la contabilidad de costes, las obligaciones contractuales para asegurar el suministro sostenido de recursos, la disciplina de una jerarquía autoritaria en la organización fabril y la formación de precios y salarios para economizar en el uso de los factores escasos que satisfacen necesidades ilimitadas.

La economía centrada en el mercado, está motivada toda ella por la necesidad institucional de perseguir utilidades materiales; está fundada en el dogma de que las necesidades materiales del hombre son insaciables, y si lo son, la escasez de medios existe por definición. No importa la cantidad absoluta de recursos de que pueda disponer una comunidad, si las necesidades son ilimitadas los recursos serán siempre insuficientes para satisfacer los deseos ilimitados de productos acabados, que de ellos derivan. En tal virtud, para satisfacer sus necesidades materiales el hombre debe economizar, hacer cálculos racionales con el fin de arreglar en cierto orden de preferencia el uso de los recursos.[23]

Dalton afirma que la cadena silogística —las necesidades materiales del hombre son infinitas, sus medios materiales son finitos,

la adquisición material máxima requiere, por tanto, cálculos para economizar—, considerada como de universal validez, conduce a error y graves extravíos. Es incorrecto suponer que las necesidades ilimitadas están fundadas en la naturaleza misma del hombre y también lo es que en ella base el utilitarismo la motivación económica, el impulso a obtener ganancias materiales. Es la organización social de la economía, la organización económica característica de la cultura industrial, la que impulsa al hombre a necesitar más bienes materiales de los que tiene en un momento dado y le hace valorar la adquisición de esos bienes más que la satisfacción de otras metas sociales con las que la meta adquisitiva pueda estar en conflicto.[24]

La conducta adquisitiva de la sociedad moderna está determinada por los valores e instituciones propios de la cultura industrial; esto es, está determinada socialmente no natural o biológicamente.[25] Como consecuencia del gran valor que la sociedad industrial pone en la adquisición de bienes materiales, en relación con la consecución de otras metas, sus miembros se comportan de acuerdo con la estructura institucional que ha construido. La escasez de los medios materiales, por tanto, depende de circunstancias sociales y no naturales. Si los miembros de una comunidad, como la indígena, no muestran una disposición a economizar en el uso de los medios escasos y emplean más del *minimun* necesario para alcanzar el fin que se proponen, en circunstancias específicas, es que las reglas de la organización social dictan que ciertos medios deben ser usados sólo para ciertos propósitos.

La economía ladina

La dilucidación de las diferencias que hay entre economía y organización económica; entre los significados substantivo y formal del término económico nos permite comprender por qué, en múltiples ocasiones, la conducta económica de los indígenas parece anti-económica, esto es, contraria a las normas y principios económicos, cuando en realidad sólo es anti-economizante, esto es, estructurada institucionalmente conforme a reglas y motivaciones distintas

a las que dan forma a la organización económica occidental: no todas las economías se fundan en cálculos para economizar. El mismo esclarecimiento semántico nos explica por qué los incentivos financieros no son muchas veces capaces de transferir a los trabajadores indígenas a las actividades industriales, ni siempre aceptan con beneplácito ser liberados de sus ataduras tradicionales.[26] Puestas las cosas en orden es tiempo ya de que analicemos la economía dual de las regiones de refugio, iniciándola con la caracterización de la economía ladina.

En las regiones de refugio los ladinos residen por lo común en una ciudad metrópoli, *chef-lieu* de la región, que controla las actividades económicas del centro rector y su *hinterland*. En las más de las ocasiones la ciudad ladina es una ciudad mercado o, como atinadamente asienta Marroquín, es un mercado que se apoya en la concentración urbana.[27] El mercado domina a tal punto la vida de la ciudad, que le impone su ritmo y normas particulares. El intercambio mercantil, como un amplio mecanismo de integración económica, compele a sus participantes a conformarse con las reglas del mercado. Los peones venden su esfuerzo de trabajo, los terratenientes venden el uso de la tierra y los recursos naturales, los agricultores y artesanos venden sus productos. Mediante el mismo mecanismo se transan en el mercado los ingredientes de la producción —trabajo, tierra, recursos naturales, finanzas, transportes— así como bienes terminados y servicios muy diversos.

En la ciudad ladina el mercado tiene un sitio, especialmente construido, que recibe precisamente el nombre de mercado; pero, en realidad, el mercado abarca toda la concentración urbana. Se extiende hasta comprender los principios y normas que regulan el proceso organizativo de la compraventa, a un precio fijado en dinero; aún cuando, como es frecuente, no se realice en el lugar físico llamado mercado, donde los compradores y vendedores se congregan, y aún cuando el objeto de transacción no sean productos materiales sino trabajo o recursos naturales. El trabajo, a veces es llevado al mercado para ser vendido, pero es más frecuente que lo sea fuera de él. En cualesquiera de los casos lo importante es que el uso del trabajo es comprado o vendido

al través del proceso de formación de precios del mercado. La tierra, en la ciudad ladina, también se convierte en un artículo de mercado; su propiedad o su uso es comprado y vendido por un precio en dinero que está determinado por las mismas fuerzas de intercambio que determinan los precios del trabajo y los artículos materiales. El precio del maíz o de otras cosechas básicas repercute sobre la renta de la tierra y los salarios del trabajador. El principio integrador del mercado pone en relación mutuamente dependiente a todos los componentes de la economía. La formación de precios en el mercado ubica los recursos entre usos de producción alternativa y los salarios, utilidades, renta y participación en el ingreso entre los propietarios de los recursos.[28]

La organización mercantil compele a sus participantes a buscar la ganancia individual; crea en ellos una *libido mercantil*, cada quien debe vender algo que tenga valor en el mercado para adquirir los medios materiales de subsistencia.[29] La importancia económica de la organización mercantil es tan amplia y tan comprensiva que la sociedad urbana es propiamente una sociedad mercantil, en el sentido de que la organización social está totalmente adaptada a las necesidades, a las reglas y ritmo del mercado. No podía ser de otra manera; incluir a los hombres y el ambiente que les rodea en el mecanismo del mercado es subordinar la esencia misma de la sociedad a las leyes mercantiles.[30]

En la economía ladina de mercado la moneda es *dinero-para-todo-propósito*, según lo califica Polanyi; el mismo dinero sirve para todas las transacciones en todos los sectores del mercado como medio de intercambio, como *standard* de valor, como medio de atesorar y como medio de pago. La moneda de una clase es convenientemente intercambiable en cheques, billetes de banco o moneda acuñada. El uso de *dinero-para-todo-propósito* es requisito para el funcionamiento de una economía centrada en el mercado: las transacciones de trabajo, productos, recursos, facilitan la comparación del valor de artículos o servicios físicamente diferentes.[31]

La economía ladina, organizada conforme al principio del mercado y el uso del *dinero-para-todo-propósito* es pervasiva, penetrante, interrelacionada y tiende a homogeneizar los sectores de la

producción y la distribución. El término economía monetaria o de dinero acentúa un rasgo importante de la estructura económica ladina. La continuidad en el suministro de bienes materiales en la economía de mercado se asegura al través de diversas prácticas una de las cuales es el uso de *dinero-para-todo-propósito*. Sólo cuando la tierra y el trabajo, tanto como los artículos fabricados, están organizados como mercancías disponibles para ser compradas y vendidas al través del mecanismo del mercado es cuando una economía de dinero existe.

VII. ESFERAS DE LA ACTIVIDAD ECONÓMICA

La economía está integrada por clases especiales de relaciones sociales; las relaciones de producción e intercambio. Comprende la combinación de servicios humanos entre sí y de éstos con bienes materiales. La organización económica es un tipo de acción social y, en consecuencia, parte de la organización social considerada en su más amplia dimensión. La economía ladina está compuesta por una tecnología maquinista, un medio de intercambio monetario, un sistema de crédito elaborado, con valores, acciones e instituciones bancarias, empresas privadas y una estructura individualista a la manera occidental. Es una unidad coherente en sí, a tal punto que el economista puede describirla y analizarla, en el rango de los intereses de su propia disciplina, sin referirla a lo social, esto es, puede abstraer los fenómenos económicos de su contexto social sin grave mengua del contenido. En contraposición, las instituciones económicas y las sociales en la comunidad indígena están tan íntimamente conectadas que es imposible describir y analizar la economía o la estructura social sin enlazarlas mutuamente.

La economía ladina comprende todas las características dominantes de una economía de mercado, con una diferencia importante, es una economía subdesarrollada, restringida y obsoleta. La economía indígena, por el contrario, no es una economía de mercado o de dinero, es una economía de subsistencia. Con ello se quiere decir que las unidades económicas que la componen son autosuficientes y autocontenidas en alto grado ya que, básicamente, producen sólo aquello que requieren para la propia subsistencia y no hay entre una y otra unidad, relaciones cuantiosas de intercambio. La economía indígena no es una economía subdesarrollada, es una economía distinta a la moderna que puede ser 1) una economía de subsistencia capaz de sustentar una esfera de prestigio rica o 2) una economía apenas suficiente para mantener una vida pobre al nivel mínimo de subsistencia.[1]

La economía indígena

Los rasgos, arbitrios y procesos que integran la economía de subsistencia son los que siguen:

1. El equipo material es simple; se desconoce el uso de los complejos mecánicos llamados máquinas. La técnica es atrasada; a veces procede, sin modificaciones fundamentales como en la técnica de roza, de procedimientos que estaban en uso antes del contacto con la cultura occidental; en ocasiones, que son las más, representan supervivencias de "modos de hacer" introducidos por los europeos durante la época colonial. En uno y otro caso la energía utilizada es la biótica; cuando se usa la *coa* se acude a la energía humana, y a la animal, cuando se emplea el arado de madera. En tales circunstancias la alocación de los recursos para el desarrollo técnico es parco y el cambio lento y reducido. La comunidad es conservadora; tiende a mantener sin alteración las formas tradicionales porque el mecanismo económico no es suficientemente sensible al cambio.[2]

2. Como consecuencia del atraso técnico y del uso de la energía biótica hay una total ausencia de vías de comunicación adecuadas. No sólo la región de refugio, considerada como una unidad, se encuentra aislada del mundo exterior, también lo están las comunidades vecinas, separadas por barreras físicas y sociales que hacen difíciles y, a veces, hostiles las relaciones. En tales condiciones, el intercambio comercial sólo permite el transporte de aquellos bienes y servicios a los que se asigna un alto valor. Los caminos de herradura, diseñados para el uso de bestias de carga, unen a las comunidades con la ciudad ladina.[3]

3. El atraso técnico hace que la división del trabajo sea elemental; algunas veces queda limitada a la que determina la diferencia entre los sexos. El conocimiento de la agricultura es general entre los hombres y, en cierta forma, también entre las mujeres. En las comunidades más desarrolladas es posible observar variadas especializaciones en actividades manufactureras o en servicios, pero, en tales casos, los artesanos, los médicos hechiceros, los músicos y otros profesionales no lo son a tiempo completo; su actividad

especializada es una fuente de vida complementaria. Nunca dejan de ser agricultores porque nadie pretende ganar su vida mediante el ejercicio de una habilidad exclusiva. Hablando en términos tomados del vocabulario técnico, diríamos que no hay desocupación periódica, ni mano de obra fluctuante cuya subsistencia dependa de la iniciativa capitalista, porque la especialización de las ocupaciones es imperfecta.[4]

4. La unidad productiva es pequeña y el nivel de productividad muy bajo. Aún cuando la red de productores en ciertos casos puede ser amplia, su combinación en el tiempo y en el lugar, como unidades de función diferenciada, es de escala limitada. El sujeto económico no es el individuo sino la colectividad que puede ser la familia extensa, el paraje o la comunidad. La colectividad familiar o familia extensa es la institución que, en la economía de subsistencia, posee mayores ventajas para las realizaciones económicas y constituye uno de sus rasgos distintivos más ostensibles: es una unidad económica autárquica que satisface por sí sola todas las necesidades de autoabastecimiento. Los lazos y obligaciones del parentesco facilitan la cooperación en el trabajo y la circulación de capital dentro del grupo, como medio de seguridad colectiva. La baja productividad está determinada por la técnica atrasada, la mala calidad de los recursos disponibles y la carencia de capital barato.[5]

5. Como consecuencia de la importancia que tiene la colectividad familiar en la economía de subsistencia, las mujeres y los niños se encuentran en desfavorable situación de dependencia respecto a los restantes componentes del grupo familiar. Las mujeres no sólo realizan las labores impuestas por la división entre los sexos sino que, con frecuencia, desempeñan labores agrícolas que otras economías consideran exclusivas de los hombres. Aunque esto se observa especialmente en las comunidades indígenas en las que ha penetrado el trabajo asalariado, también llega a observarse en el trabajo recíproco. La utilización de la mano de obra infantil se lleva al cabo durante las urgencias del ciclo agrícola y, aunque tiene bases económicas indudables, su empleo está deter-

minado en gran parte por los patrones de aprendizaje y enseñanza propios de las sociedades campesinas.[6]

6. El nivel de capitalización de la unidad productiva es mínimo; dedican las comunidades indias cierto tipo de bienes a facilitar la producción y, a veces, los acumulan de antemano con ese deliberado propósito. La construcción de una casa, por ejemplo, implica el arrimo de bienes de capital; pero ese capital es, por su índole, de fácil aplicación y los objetos así acumulados pueden ser destinados a muchos otros fines si las circunstancias lo exigen. La movilidad del capital es muy grande y es posible emplearlo sin pérdida en otras empresas. No hay, sin embargo, un mercado en constante expansión para el capital aún cuando se busquen nuevos canales de inversión. Los bienes de capital existen y hay nociones efectivas para su uso y mantenimiento; pero la inversión nunca se hace con el propósito definido de obtener ganancias en forma de interés.[7] En general, los bienes de capital son escasos: el patrimonio hogareño reducido; no hay máquinas o éstas son pocas y rudimentarias; la tierra se encuentra fuera del comercio y el ganado, en no pocas ocasiones, es fuente de distinción social o se le venera como objeto conectado con el plano de lo sobrenatural, de tal modo que su evaluación como forma de capital suscita un difícil problema de conceptualización.

7. Como resultado de lo anterior, no hay un sistema de empresa que busque crear nuevas demandas. Los empresarios proceden, por lo común, de la ciudad ladina y juegan cierto *rol* en la organización de bienes y servicios destinados a satisfacer las necesidades tradicionalmente condicionadas. Cuando los miembros de la comunidad fundan establecimientos comerciales, éstos son de escaso capital y representan agencias de la economía de dinero introducidas como enclaves en la economía de subsistencia. Aún en tales casos, no restringen su ocupación a la de empresarios o comerciantes.[8]

8. El sistema de control sobre los bienes de capital hace uso de mecanismos coercitivos distintos a los empleados comúnmente por el sistema económico occidental. Los límites sociales a la acumulación difieren al proveerse canales institucionalizados especí-

ficos y regulares para el desembolso. El desempeño de cargos en el gobierno de la comunidad, bien sea en la esfera secular o en la religiosa, obligan a las personas que han acumulado bienes de capital en cuantía superior a lo permitido, a redistribuirlos al través del despilfarro de una mayordomía o mediante el consumo conspicuo que acompaña a una ceremonia nupcial. El uso o la amenaza de usar la magia en contra de quienes se inclinan a incrementar sus bienes, cobrar intereses o atesorar dinero, es uno de tantos medios tradicionales ideados para nivelar desigualdades. En las comunidades indígenas existen diferencias en la posesión de capital; hay ricos y pobres, pero la distancia entre la riqueza y la miseria no es grande, lo cual, por cierto, no implica ejemplaridad.[9]

9. La relación asalariada como tal no existe; el trabajo no es objeto de compraventa en el mercado, ni está determinado generalmente por un precio en dinero. Aún cuando el dinero es usado en el intercambio mercantil, la organización de la producción tiende a estar basada en un sistema de recompensa que no se funda en el dinero. Los trabajadores pueden obtener su retribución por el mecanismo de la participación en las utilidades o pueden ser motivados a contribuir con sus servicios mediante una amplia gama de incentivos, entre los cuales son importantes los lazos de parentesco y de lealtad. Las ligas entre productores tienden a ir *más allá del interés común en el acto de la producción y su* recompensa. La relación de producción, dice Firth, es sólo una faceta de la relación social.[10]

10. Emergiendo de ello, el sistema de distribución de los resultados de la producción tiende a ser compleja y no es fácil separarlo en un esquema económico clásico de renta, interés, salarios y utilidades. El sistema indígena puede ser muy simple, como por ejemplo, cuando recompensa a todos los agentes de la producción con un banquete, o puede ser muy complejo y asignar a cada agente una recompensa que se calcula de acuerdo con su contribución social más que con su contribución económica. En la construcción de una casa la retribución varía, a menudo, según la posición social y se ofrece alimentos aún a aquellos que contribuyeron en menor escala.

11. El principio economizante occidental que otorga una recompensa proporcionada a la productividad total no siempre se sigue. Funciona en la economía indígena, pero su operación está condicionada por factores sociales. En tales circunstancias, las relaciones económicas sólo pueden ser entendidas como parte de un conjunto total de relaciones sociales. Para Firth, en la economía indígena, los vínculos económicos dependen del *status* social y de las relaciones entre las personas interesadas. Dicho de otra manera, el trabajo es suministrado como un servicio social y no simplemente como un servicio económico. Su recompensa, por tanto, es calculada en términos de la situación social en su totalidad y no meramente en términos de la situación económica inmediata. Los medios económicos tienden a ser traducidos en fines sociales. Contrasta lo anterior con las relaciones económicas en un sistema industrial. En éste el individuo tiene normalmente un alto grado de anonimato, de impersonalidad en la situación económica. Aún cuando no sea un simple nombre en una nómina, lo que tiene importancia es su función como un factor de energía, un proveedor de capital o de capacidad organizadora. Lo fundamental son sus características industriales específicas, no sus características sociales totales. Es factible que se le reemplace porque lo define la magnitud y calidad de su contribución al proceso económico, independientemente de su *status* personal o posición en la sociedad. Firth continúa: en las comunidades primitivas el individuo está personalizado como factor económico, no es anónimo. Tiende a mantener su posición económica en virtud de su posición social. De aquí que desplazarlo económicamente signifique una perturbación social.[11]

12. En la economía de subsistencia, las unidades económicas no sólo producen lo que precisan, sino que también se proporcionan sus propios recursos productivos, incluyendo el capital. La forma principal de ahorro consiste en un incremento de lo que Myint llama el *fondo de subsistencia* que hace posible que éste sostenga a un número mayor de trabajadores o al mismo número durante más tiempo. A medida que las comunidades indígenas pasan de la economía de subsistencia a la de mercado, la cantidad de artícu-

los que constituye el fondo de subsistencia se reduce y adquiere importancia la oferta de capital desde el exterior. La producción campesina que en un principio se autofinancia, pasa a depender del sector ladino, especialmente cuando cultiva cosechas de lucro. La principal razón de que esto suceda, es una insuficiencia real de ahorro, pero existen otros factores coadyuvantes entre los cuales son importantes las imperfecciones en el mercado crediticio del sector campesino.[12]

13. Como consecuencia de los rasgos que dan singularidad a la economía de las comunidades indígenas, los ingresos *per capita* de los comuneros, medidos por sus ingresos o por sus insumos, son extremadamente bajos. Algunos investigadores que aplican las categorías analíticas de la economía occidental a las comunidades indígenas, al realizar mediciones de los ingresos *per capita*, han llegado a resultados sorprendentes por absurdos: uno de ellos calculó ingresos *per capita* para una comunidad campesina, que apenas llegan a tres dólares por año. Malinowski y de la Fuente hicieron notar que esos cálculos son más sensacionales que correctos. No toman en cuenta los rasgos diferentes de la economía indígena que plantean problemas de conceptualización en cuanto concierne a lo que debe considerarse y medirse como ingreso.[13] De cualquier modo es evidente que el ingreso real del indígena, aún considerando la gratuidad de la vivienda, de ciertos alimentos y de servicios otorgados en reciprocidad es muy bajo, tan bajo que, en ocasiones, sólo permite una vida al nivel de subsistencia.

Los rasgos arriba anotados, que componen y dan significado a la economía indígena, proceden en parte de patrones de conducta económica originados entre las sociedades indias cuando aún no experimentaban el contacto con la cultura occidental; pero las más de las veces, representan patrones de conducta económica arcaicos que se hallaban presentes en pueblos campesinos del viejo mundo antes de la emergencia del capitalismo. El hecho de calificar a esos rasgos como indígenas no implica en modo alguno que lo sean en su origen. Tampoco se pretende introducir significados o valores morales en el señalamiento de algunos rasgos como el carácter personalizado de las relaciones, la reciprocidad en el tra-

bajo y la redistribución de bienes. La tendencia a mitigar las desigualdades que esos rasgos manifiestan, no implica equidad, justicia, ni una edad de oro perdida en la que todos participan en la producción, la distribución y el consumo.[14]

EQUIVALENCIAS FUNCIONALES

Los rasgos, arbitrios y procesos que componen la economía indígena, al ser connotados por vocablos que tienen uso en la economía industrial, adquieren un aspecto semántico moderno que hace suponer a quienes desconocen el *ethos* de la cultura nativa, que son funcionalmente equivalentes a sus contrapartes occidentales. Ambas sociedades tienen una organización económica substantiva destinada a proveer el diario sustento y ambas tienen instrumentos, moneda, división del trabajo, comercio y mercado; mas no son idénticas, porque no hay equivalencia en la organización ni están encaminadas a finalidades de igual naturaleza.

Una de las condiciones ineludibles para que pueda hablarse de una economía de dinero, es que éste sea un *dinero-para-todo-propósito*, pues de otra manera no sería posible el funcionamiento de una economía de intercambio mercantil.[15] Entre los rasgos cardinales del sistema económico indígena se cuenta la ausencia de *dinero-para-todo-propósito*, de un mecanismo de precios y de un verdadero mercado, y no existiendo éste tampoco existe el principio de integración que caracteriza el intercambio mercantil. En la economía indígena se usa el dinero, pero éste es *dinero-para-un-propósito-especial*. La disposición de los recursos naturales, de los productos materiales y del trabajo están, a menudo, encasillados separadamente. El trabajo puede ser objeto de transacción sin el uso del dinero y la tierra no forma parte de las operaciones del mercado, ni es negociada por el mecanismo de la compra-venta. Cambia de manos y de lugar en diferentes esferas económicas, de acuerdo con diferentes cuerpos de reglas sociales, en las que predominan las obligaciones del parentesco que inducen al intercambio de reciprocidades.

Las diferencias en el uso del dinero indican diferencias en los principios de integración económica. El uso del dinero, en la forma de ganado, aguardiente, alimentos y otros productos que la tradición expresamente determina, es el único aprobado por la comunidad indígena en las transacciones matrimoniales; con tal dinero se paga el precio de la novia. Es *dinero-para-un-propósito-especial* que se redistribuye entre los parientes de la novia y cuyo uso legaliza la compra. El empleo de dinero acuñado, esto es, *dinero-para-todo-propósito,* en tal operación, sería introducir finalidades economizantes donde no las hay y abstraer de su contexto social una transacción que, además de sus implicaciones económicas, tiene un profundo significado social. Cuando se sabe que en la compra de la novia sólo puede usarse un tipo de dinero, especialmente destinado para dicha transacción, es fácil impugnar correctamente el estereotipo ladino que afirma que las mujeres indígenas se venden, como pudieran hacerlo las mujeres ladinas inclinadas a la vida alegre. En el último caso, se trata de una operación comercial; en el primero, de una operación social.

El pago que los indígenas hacen a sus autoridades cuando acuden a ellas en demanda de justicia, o de algún otro servicio, se realiza en *dinero-para-un-propósito-especial;* en forma de aguardiente para las comunidades mesoamericanas. El uso de tal dinero se halla socialmente aprobado y ni la autoridad ni su clientela incurren en responsabilidad penal por el ofrecimiento o por la aceptación. En la sociedad ladina, el uso de *dinero-para-todo-propósito,* en tales casos, configuraría delitos de soborno y prevaricación; como también los configuraría de ser usado en el contexto indígena. El uso de dinero en una y otra economía no implica, según se advierte, equivalencia funcional; el dinero tiene significado y valor distinto según es empleado en el contexto indígena o en el ladino.

Hay otros rasgos, arbitrios y procesos económicos, comunes a ambas economías, que también se prestan a confusión cuando a la economía indígena se le aplican las categorías analíticas que han mostrado utilidad en la economía industrial. El comercio externo, en las comunidades indias, está encaminado a exportar lo que se

tiene y a importar lo que no se tiene; en la economía occidental el comercio exterior se basa en el principio economizante del menor coste: se importan productos siempre y cuando sean más baratos que los domésticos. La diferencia funcional explica el porqué de la persistencia, en muchos lugares, de tejidos indígenas cuya producción implica un coste elevado, no obstante la disponibilidad de telas industriales de bajo precio y mejor calidad. El comercio exterior no siempre se realiza a base del principio del menor coste.[16]

Los mercados, en las comunidades indígenas, están invariablemente restringidos a la compra-venta de artículos manufacturados; nunca, como ya lo hemos reiterado, la tierra o el trabajo llegan a ser objeto de transacción al través del mecanismo de formación de precios del intercambio mercantil. Los precios formados en los mercados no determinan la realocación del trabajo y otros recursos, ingredientes de la producción. Ni el uso de la tierra ni la ubicación u ocupación del trabajo responden a cambios de precios del mercado porque en las comunidades indígenas los medios de ganarse la vida no dependen del mercado. En la economía primitiva el mercado es local, específico y contenido; sus precios no repercuten en esferas económicas no mercantiles.

Una comunidad indígena tiene, a menudo, un lugar para el mercado, pero no un sistema mercantil, esto es, un complejo económicamente amplio de recursos y productos de integración mercantil al través de los cuales la gente adquiera la subsistencia. En la comunidad indígena el término mercado significa el sitio físico donde se verifican las operaciones de intercambio, esto es, el lugar del mercado. Para la economía industrial el término mercado es aplicado no sólo al lugar específico del mercado o a los sitios donde la propiedad cambia de mano, pero no los bienes mismos, sino también a las fuerzas en constante propagación del intercambio mercantil, esto es, al mecanismo pervasivo de la oferta-demanda-precio que sistemáticamente negocia recursos, trabajo y productos, independientemente del sitio específico en el que se realicen las transacciones.[17]

Polanyi afirma que el mecanismo mercantil de amplitud económica, con ganancias materiales individuales economizantes, comer-

cio interno y externo monetizado, no existe como patrón integrativo en las economías indígenas. La producción y distribución de bienes materiales están organizados por principios de transacción esencialmente diferentes de los del intercambio mercantil. La producción raras veces está motivada por incentivos de lucro; el trabajo solamente en circunstancias especiales se alquila, la matriz del proceso de distribución no es economizante y toma la forma de presentes, regalos e intercambio ceremonial.[18]

Los patrones integrativos peculiares de la economía nativa son 1) la reciprocidad, esto es, la donación y contradonación inducidas por obligaciones socialmente derivadas y 2) la redistribución, esto es, la canalización de bienes o servicios a determinados centros alocativos —funcionarios del gobierno comunal— quienes los redistribuyen en su totalidad proveyendo servicios municipales o asignaciones específicas a individuos de acuerdo con su *status* religioso o político. Estos patrones integrativos eran los principios económicos dominantes en el Antiguo México y el Perú Incaico y todavía siguen siendo importantes en las comunidades indígenas supérstites. El dar y tomar, para Malinowski, impregna la vida indígena en su totalidad; cada ceremonia, cada acto legal o consuetudinario se realiza con el acompañamiento de una donación material y una contradonación; dar y recibir riqueza es uno de los principales instrumentos de la organización social, del poder de quienes ocupan cargos, de los lazos de parentesco y de las relaciones legales.[19]

El predominio y frecuencia de las formas de integración económicas basadas en la reciprocidad y en la redistribución constituyen una de las características distintivas de la vida indígena. En ella las instituciones económicas y sociales se confunden a tal grado que bien podría decirse que no hay conciencia de la economía como un conjunto de prácticas separadas de las instituciones sociales. Las transacciones de los bienes materiales son manifestación de obligaciones sociales que no tienen significados propios, aparte de las ligas y situaciones que expresan.

Reciprocidad y redistribución

El examen hasta aquí realizado de las economías ladina e indígena permite acentuar la distinta importancia que tienen en una y otra economía los principios integrativos; mientras en la economía ladina el principio integrativo del mercado es dominante, en la economía indígena los principios integrativos de la reciprocidad y la redistribución prevalecen. La dominancia de uno u otro principio da origen a esferas distintas de actividad económica regidas por normas y valores variables, por reglas de organización diferentes, por sanciones a veces contrapuestas destinadas a inducir conformidad en los integrantes del grupo y por mecanismos económicos institucionalizados que varían de una a otra esfera de actividad.

Según se advierte, ningún sistema económico se encuentra formado de una sola pieza; ni aún el sistema económico industrial, cuyo principio integrativo de mercado es tan pervasivo e impregnante que la gran mayoría de los ingredientes de la producción, la distribución y el consumo concurren en el mercado. En la economía indígena, donde el principio de integración no es único sino doble, y en la cual la economía industrial ha introducido y sigue introduciendo complejos de rasgos y procesos organizativos regidos por las normas del mercado, las esferas de actividad económica son tres: 1) la esfera económica de subsistencia que vela por la satisfacción de las necesidades elementales de la unidad de producción y consumo; 2) la esfera económica de prestigio destinada a la consecución de una posición social que de buena opinión y fama, contribuya al respeto de uno mismo y al ensanchamiento del yo, y 3) la esfera económica de mercado por cuyo medio la economía indígena se articula a la economía de la región.[20]

La esfera económica de subsistencia se encuentra regida, básicamente, por el principio de la reciprocidad, o cooperación. El bajo nivel técnico y la escasa especialización están ligados con formas particulares de trabajo que usan la cooperación como factor que impulsa el proceso productivo organizado a base de reciprocidades. Uno de los rasgos más característicos del trabajo en los pueblos

indios es su índole cooperativa. La familia, unidad social, es una institución cooperativa; la comunidad misma es una gran unidad cooperativa.

El trabajo cooperativo presenta, sin embargo, un distinto contexto según y cuando en él estén involucrados la familia, el paraje o la comunidad. En tal forma de trabajo, el que recibe un servicio está obligado a devolverlo cuando a su vez es solicitado por quien lo impartió. No es este el lugar apropiado para describir las variadas formas que toma el trabajo cooperativo que conduce la familia extensa; Julio de la Fuente lo ha hecho en lo que concierne a Mesoamérica y, Charles J. Erasmus en lo que concierne a América del Sur.[21] Baste decir que se lleva al cabo en las urgencias del ciclo agrícola que exigen abundante mano de obra en un momento dado o en aquellas empresas que no pueden ser realizadas por un solo hombre, como la construcción de una casa o su *retecha*. El trabajo cooperativo en tales casos no tiene un fin exclusivamente económico sino el social de mantener la cohesión entre los miembros de la familia extensa, comprendidos los parientes por consanguinidad, por afinidad y los rituales. La cooperación por reciprocidad es coyuntura para fortalecer los lazos que convierten a la familia extensa en una unidad económica que tiene por función, entre otras, la de dar seguridad a sus miembros.

El segundo tipo de trabajo cooperativo es el que está destinado a procurar los recursos necesarios para satisfacer las necesidades sociales de un paraje o barrio y se integra con la concurrencia de las familias extensas que componen agrupaciones menores que la comunidad. La contribución de los miembros del barrio no es devuelta en forma directa, sino al través de beneficios disfrutados en común. El barrio cuenta con el poder suficiente para imponer sanciones legales o sobrenaturales a quienes no se conforman con los dictados de la tradición y, como en el caso de la cooperación familiar, este tipo de cooperación es un factor de integración que mantiene unidos a los componentes del grupo en la consecución de una empresa común.[22]

El tercer tipo de trabajo cooperativo abarca a toda la comunidad y como el anterior está destinado a satisfacer necesidades munici-

pales que serán aprovechadas por los comuneros en su totalidad. En este y en los anteriores tipos de cooperación intervienen las mujeres y los niños. La clase de labor que se emplea no es especializada, de modo que cada uno de los participantes deberá ejecutar la misma tarea sin más distinción que la impuesta por el *status* o posición que el individuo guarde en la jerarquía de la comunidad. Con el trabajo cooperativo la comunidad indígena supera el problema derivado de la escasa oferta de capital, dejando a éste disponible para ser invertido en obras materiales de mayor envergadura que beneficien a la colectividad. La mano de obra abundante suple la deficiencia de capital en una economía no monetaria.

El principio de redistribución regula la esfera económica de prestigio y señala las normas mediante las cuales la comunidad consume los excedentes de la producción.[23] En efecto, las actividades productivas de las comunidades indias están dirigidas a la obtención de dos metas fundamentales: la primera es la satisfacción de las necesidades biológicas de subsistencia; la segunda, la adquisición de prestigio. Alcanzada la primera finalidad los excedentes de la producción o del ingreso se destinan al logro de la segunda. El incentivo que lleva al indio a la consecución de prestigio se induce desde la niñez, al otorgársele responsabilidades y al estimular en él competencias que lo elevan ante sus compañeros de grupo; sigue durante la juventud y la edad adulta temprana prestando a la comunidad servicios no remunerados; pero cuyo desempeño acrecienta su *status* en la sociedad; llega finalmente a la madurez como un hombre de "prez" a quien se consulta en cuanto negocio trascendente se halle involucrada la comunidad. Adquiere para entonces una categoría distinguida; mas, para llegar a ella, ha debido gastar en el servicio del grupo una suma de esfuerzo de trabajo, de productos y riquezas que le dejan, al cabo de la vida, con el mismo capital que cuando en su temprana juventud inició sus actividades productivas. Empero, si no atesora reservas en dinero, disfruta de una suma imponderable de prestigio del que gozan él y sus más próximos allegados. En los *standards* eva-

luativos de la cultura indígena el prestigio tiene un valor más alto que el dinero.

Una de las formas más comunes de comprar prestigio es al través del desempeño de un cargo en el gobierno de la comunidad. La dignidad de *carguero* se adquiere mediante la acumulación de servicios y se paga con el derroche de los propios bienes. El consumo conspicuo y el despilfarro institucionalizado a que está obligado un mayordomo son de tal magnitud que para realizarlos se ve compelido al ahorro durante el tiempo anterior a la elección, al crédito mientras dura el encargo y al pago de la deuda contraída por los años que siguen al fin del compromiso. El esfuerzo que implica el desempeño de un cargo, la acumulación de bienes de capital y su dispendio en el desenfreno de la fiesta, es siempre grande y representa un mecanismo nivelador de desigualdades regido por el principio integrador de la redistribución. En las ceremonias que los *cargueros* tienen bajo su patrocinio, intervienen en una u otra forma todos los miembros de la comunidad, donde cada uno recibe una parte en el consumo conspicuo de alimentos y de alcohol y activamente participa en la realización del rito, de acuerdo con el *status* que tiene en la jerarquía local.

La lucha por la adquisición de prestigio nunca es un negocio individual; la contagiosidad del prestigio hace que éste se comunique a la mujer y, en grado menor, a los hijos; pero, en todo caso, la infición no va más allá de los próximos allegados. Por otra parte, su difusión está limitada por el número siempre exiguo de posiciones en la escala del poder. Existen, por ello, otras formas de adquirir prestigio accesibles al común y en su consecución interviene la familia extensa. Para la compra de prestigio se aprovecha las oportunidades que ofrecen las ceremonias relativas a las crisis de vida: el nacimiento, el matrimonio y la muerte. En todos esos casos el patrón de despilfarro se hace presente con vigor inusitado.

Formas menos ostensibles de consumo conspicuo se observan en la vida diaria de las comunidades; pero, sobre todo, en lo que Veblen llama el consumo devoto, esto es, el coste del culto en el que están comprendidos el derroche ostensible de bienes y

servicios consumidos en la construcción de templos, la elaboración de vestimentas ceremoniales y la adquisición de la parafernalia que exige el ritual.[24] En gran parte el consumo devoto es una imposición que procede del exterior y no otorga la misma suma de prestigio que deriva de los patrones de despilfarro que la comunidad tiene como tradicionales. En tales formas de consumo el principio de la redistribución opera, pero lo hace de modo tan indirecto, que no constituye un poderoso incentivo para adquirir prestigio.

La redistribución, en cambio, es ostensible en el despilfarro que sigue a la recolección del maíz, cosecha básica del indio. Su original procedencia precolombina parece confirmarla la supervivencia de rasgos muy arcaicos y el dato negativo que arroja la ausencia de despilfarro en las cosechas de lucro, introducidas por la cultura occidental. La cosecha del maíz, en ciertos lugares, tiene todas las características de una fiesta en la cual participa la comunidad entera. La distribución conspicua de la cosecha se hace conforme al derecho de *pepena* pero, además, el dueño de la cosecha se encuentra obligado a pagar un rescate, en la forma de dispendio de alimentos y licores, por el éxito que coronó la siembra.

Según se advierte, el patrón de despilfarro que conduce a la adquisición de prestigio cumple diversas funciones. Entre ellas, dos ya mencionadas, merecen un énfasis especial. La primera es la de dar cohesión al grupo. El trabajo cooperativo y competitivo de la familia extensa, necesario para poder cumplir con las exigencias del intercambio ceremonial en las crisis de vida; el de los miembros de un paraje o barrio y el de la comunidad entera, es un factor de gran eficacia para mantener la cohesión de la familia o de grupos sociales más amplios y, en último término, de la comunidad considerada como un todo. Esta cohesión es de tal naturaleza vigorosa que los elementos de perturbación procedentes del exterior apenas si la mellan y representa una poderosa barrera que impide el fácil logro de formas de integración que desborden los límites reducidos de la comunidad.

La otra función trascendente del principio de redistribución es la de mitigar graves desigualdades en la posesión de la riqueza,

mediante el consumo conspicuo de los excedentes de la producción, acumulados por los buscadores de prestigio. En las comunidades indígenas el *status* y el poder no se alcanzan por la acumulación capitalista, y la explotación del trabajo ajeno que trae aparejada, sino por el consumo conspicuo de los bienes de capital acumulados. Con el despilfarro de bienes la comunidad indígena mantiene a sus miembros en niveles de igualdad económica que desaniman al despegue hacia formas de desarrollo capitalista.[25]

La economía dominical

Las esferas económicas de subsistencia y prestigio, según se habrá advertido, se traslapan en numerosas ocasiones: el trabajo cooperativo no comprende únicamente reciprocidades sino, también, redistribuciones. El cabo de una jornada agrícola, conducida conjuntamente por parientes y vecinos, es motivo de celebraciones en que interviene el consumo conspicuo de bebidas y alimentos. Ambas esferas derivan del juego de fuerzas internamente generadas y son, a decir verdad, las que definen la economía indígena. La esfera económica de mercado, en cambio, es el producto de la acción externa y representa la conexión que une a la economía indígena con la ladina regional.

Con anterioridad hicimos notar que la comunidad indígena, aunque en gran medida autosuficiente y autocontenida no es, en modo alguno, independiente. El monto de su autarquía está determinado por la extensión de su esfera de mercado; en tanto esta esfera es más grande y más pervasiva, mayor es su dependencia de la economía moderna y mayor su integración a la sociedad nacional ya que, en tales casos, el principio integrativo del mercado tiene oportunidad de actuar en un campo más amplio. La relación, sin embargo, sólo es matemática cuando confrontamos las esferas de subsistencia y de mercado y dejamos a un lado la esfera de prestigio que, por tener su contraparte en la economía moderna, siempre tiene la posibilidad de aceptar reinterpretaciones que le permiten sobrevivir en una economía de dinero. En efecto,

algunas comunidades indígenas, ya muy aculturadas, que tienen grandemente reducida su esfera de subsistencia y ganan la vida vendiendo su esfuerzo de trabajo como asalariados, todavía mantienen en operación las formas de consumo conspicuo que otorgan prestigio; especialmente las festividades religiosas relacionadas con el culto a sobrenaturales sincretizados con santos católicos.

El incremento cada día mayor que experimenta la esfera de mercado, a costa de la esfera de subsistencia, es común que se atribuya a los incentivos economizantes que pone en juego la economía de mercado. Se supone y afirma que el hambre y las necesidades materiales son las que obligan a los indígenas a emplearse como asalariados mal retribuidos. Esta explicación no es nueva; fue empleada por los ingleses en tiempos de la revolución industrial para oponerse a la legislación laboral. Para ellos el temor al hambre era la fuerza *natural* más eficaz para inducir al trabajo asalariado.[26] Sin embargo, parece que en las comunidades indígenas no es éste el incentivo que mueve a sus miembros a buscar empleo fuera de la comunidad, como parece demostrarlo el carácter compulsivo que a menudo toma el trabajo migratorio.

Es cada día más numerosa la evidencia que permite afirmar que son las necesidades imponderables de la economía de prestigio, y no las necesidades materiales de subsistencia, las que compelen a los indígenas al trabajo asalariado. Muchos de los estereotipos en que se basa la teoría de las necesidades limitadas del indio derivan de la conducta económica motivada por la búsqueda de prestigio; para éste, el trabajo asalariado no representa una forma de ganarse la vida, sino un modo supletorio de acumular bienes de capital para redistribuirlos en el consumo conspicuo. De ahí la frecuencia con que el indio rompe la disciplina y la continuidad que exige el trabajo asalariado; hecho que tanto llama la atención del empleador capitalista. Nunca puede confiar, para el éxito de su empresa, en una mano de obra poco calificada, baja en su productividad e irregular en el ritmo del trabajo.

Por el camino del prestigio o de la satisfacción de necesidades de subsistencia las cosechas de dinero que obtiene el indio al través del salario, del comercio de cultivos de lucro o del crédito

usurero, le atan a la economía de mercado y le obligan cada vez con mayor compulsión a respetar las leyes que norman esa economía. A poco se ve sujeto por redes de relaciones que le convierten en un sujeto dependiente de decisiones tomadas fuera de su comunidad. El carácter distinto de la cultura indígena, la naturaleza particular de su organización económica y la posición social subordinada de la comunidad, son factores que explican la índole dominical que adquieren las relaciones entre indios y ladinos al concurrir en la economía de mercado que, por definición, es una economía ladina, una esfera de actividad ladina.

Los mecanismos dominicales que esa economía pone en operación son variados y sutiles; sólo tres de ellos serán objeto de nuestra consideración. El primero es el llamado trabajo migratorio, al que hemos aludido en diversas ocasiones y está destinado generalmente a llenar las necesidades de mano de obra de minas y plantaciones en los países coloniales o con enclaves coloniales. El reclutamiento de trabajadores localizados en la esfera de subsistencia, para trasladarlos a una economía de salarios, utiliza diversos mecanismos dominicales que pasan, del uso de la fuerza en los primeros momentos, a procedimientos menos aparatosos pero eficaces como lo son la imposición de arbitrios —capitación— cuyo pago es exigido en dinero, el despojo de las tierras de comunidad por los terratenientes de haciendas y plantaciones, el endeudamiento de los peones al través de sus necesidades de prestigio —el casamiento de un hijo, el fallecimiento de un deudo, el cargo de una mayordomía— y expedientes semejantes.[27]

El trabajador migrante, en un principio, no considera su actividad asalariada como un empleo permanente y completo; es un empleo temporal al que se ve compelido por fuerzas internas o externas y que le permite ganar una cierta suma de dinero complementaria a lo que obtiene como trabajador de la economía de subsistencia. El indígena, durante la temporalidad de la migración, no deja sin cultivo la milpa familiar; los otros integrantes de la familia extensa se encargan de mantener las actividades productivas de la unidad económica, sin contar con uno de sus miembros. Cuando un número mayor de componentes de la colec-

tividad familiar sucumben a los incentivos del trabajo migratorio, la cohesión de ésta se fractura y deja de ser una unidad de producción en la economía de subsistencia para integrarse a la economía de salario. Al suceder lo anterior el campesino indígena, antes independiente, pasa a ser un número en la nómina de un empresario y depende, a partir de entonces, de la iniciativa de éste para obtener el sustento y la seguridad.

Mientras el trabajo asalariado no representa para el comunero sino un complemento de sus ingresos reales, la teoría de las necesidades limitadas del indio, que justifican el pago de un salario bajo no tiene en verdad trascendencia para el sustento familiar; pero cuando el indio pasa a la economía de salario, ingresa a una sociedad de necesidades ilimitadas que exige una paga en consonancia con el carácter de esas necesidades. El mantenimiento de salarios bajos y su aceptación por el indio en la nueva situación sólo es explicable por la actuación de los mecanismos dominicales que se refuerzan al ir acentuándose más y más la dependencia del trabajador de la iniciativa capitalista.

El crédito usurero es el segundo de los mecanismos que la economía ladina pone en actividad para estrechar la dependencia del indígena. Los préstamos que liberalmente ofrecen a los campesinos el terrateniente dueño de haciendas, el tendero de la ciudad ladina, el enganchador, u otros sujetos que ocupan posiciones estratégicas en la jerarquía regional, cobran tipos de interés muy elevados. El campesino, urgido por un suceso imprevisto, por obligaciones derivadas de su *status*, o por necesidades de inversión en la empresa agrícola, acepta esos préstamos que le obligan a depender del financiamiento exterior y por los que se ve aprisionado en una red encubierta de manipulaciones adicionales que le compelen a soportar cargas ocultas que adoptan la forma de precios altos por las mercancías que adquiere a crédito en la tienda ladina o de obligaciones que le llevan a vender, por adelantado, la cosecha a precios bajos.

Un tercer mecanismo dominical es el representado por la introducción de cosechas de lucro, destinadas al mercado exterior, que construyen lazos de dependencia al través de un sistema de precios

formado en el mercado, con fluctuaciones que no guardan relación alguna con las necesidades campesinas. En tiempos en que las comunidades disponían de exceso de tierras y de mano de obra, la producción de cosechas de lucro, satisfechas las exigencias del sustento, permitía un ingreso en dinero que coadyuvaba a incrementar el consumo conspicuo, sin mengua alguna de la producción de subsistencia. Ambas cosechas, la de lucro y la de subsistencia, coexistían llenando funciones distintas. En esta primera fase los indígenas se dedicaban a la producción de exportación como una actividad complementaria; en tales circunstancias, las fluctuaciones en los precios repercutían seriamente en la esfera del prestigio pero no en la de subsistencia. En una segunda fase, cuando la tierra y la mano de obra destinada a producir para la subsistencia es empleada en la producción para la exportación, los campesinos se ven obligados a depender del exterior para su sustento y esta dependencia les expone a la acción en cadena de otros mecanismos dominicales que refuerzan al que generó el proceso.

Como resultado de tal operación la economía ladina toma un claro carácter dominical que modifica, en su base, la función integrativa del mercado. Ésta queda limitada al campo estricto de la actividad económica y no a su contexto total. En la teoría económica occidental, según hemos advertido, el fenómeno económico puede ser analizado extrapolándolo de su contexto social sin que sus predicciones sufran por ello. Basada en tal arbitrio la economía ladina pone en práctica una abstracción semejante al interactuar con la comunidad indígena; extrapola la actividad económica de su contexto social mediante la operación de los mecanismos dominicales e impide que el principio integrativo del mercado se expanda más allá de las relaciones meramente económicas. El hecho es trascendente porque coloca al indígena en una condición de segregación que pervade los cimientos mismos de la economía dual.

La economía regional

Una de las características que con mayor persistencia se observan en las economías de bajo ingreso *per capita* es la muy alta

proporción de población, económicamente activa, que se ocupa en actividades agrícolas; la muy baja proporción dedicada a las manufacturas y usualmente, la también baja proporción de gente que vive del comercio, los transportes y servicios. Existe una relación estadística sorprendente entre la distribución ocupacional de la población y el desarrollo económico; esta relación descubierta desde el pasado siglo ha sido puesta al día por Colin Clark.[28]

Para Clark las ocupaciones pueden clasificarse en industrias primaria, secundaria y terciaria; a medida que un país se desarrolla la proporción de trabajadores ocupados en las actividades primarias declina y se incrementa, consecuentemente, el sector secundario de la industria hasta que alcanza un punto en que se detiene para dar lugar al crecimiento rápido de la industria terciaria. El primer sector incluye las actividades agrícolas, la crianza de animales, la caza, la pesca y la explotación de los bosques. El segundo sector abarca la producción manufacturera, la industria de la construcción, las obras públicas, la minería y la producción de energía eléctrica. El tercer sector comprende el comercio, los transportes, la administración pública y los servicios doméstico, personal y profesional.

En la estructura económica dual, las actividades primarias de la producción se adscriben a los indígenas. La mayor parte de la población activa —por no decir la totalidad— se encuentra dedicada a la agricultura, a la ganadería menor y a la crianza de aves y animales de granja, a la pesca y a la explotación maderera. Los grupos étnicos más integrados a la sociedad y economía nacionales y que, antes del contacto con el Occidente o después de él, establecieron una tradición de especialización intercomunal, tienen un cierto número de personas ocupadas en actividades manufactureras; sin embargo, en muy pocos casos estas actividades son oficios a tiempo completo: el artesano continúa siendo, primaria y fundamentalmente, un agricultor. Debido a esta circunstancia la producción interna de las comunidades indias es básicamente agrícola y se compone, en orden de importancia, de 1) cosechas nativas —como el maíz, frijol, yuca, papa, quinoa— destinadas a llenar las necesidades del propio consumo; 2) de cosechas de lucro

—trigo café, arroz, azúcar— aplicadas a satisfacer las necesidades de alimentación de la ciudad ladina, y 3) materias primas agrícolas —algodón, henequén, ajonjolí— asignadas al comercio internacional.[29]

Las actividades secundarias de transformación y las terciarias que comprenden los servicios públicos y privados, el comercio, los transportes y las comunicaciones, los tienen reservados para sí los ladinos. La industria de la transformación, con limitadas excepciones, no va más allá de la producción artesanal que precisa la ciudad ladina y la economía de prestigio del *hinterland* indígena. Sin embargo, el escaso poder de compra del indígena —potencialmente el volumen mayor de consumidores— limita el crecimiento de las actividades de transformación que, por otra parte, sufren la competencia de los artículos de la industria nacional, más baratos y mejor elaborados. En compensación, el sector terciario de la producción prolifera una abundante burocracia, un corpulento servicio personal y una *lumpen-burguesía* mercantil de intermediarios y traficantes que corre desde la humilde atajadora hasta el tendero prestamista.[30]

Como directa consecuencia de la ubicación de las actividades productivas conforme a diferencias de carácter étnico, la agricultura permanece estacionaria e inamovible en el tipo y la calidad de sus cosechas, en la organización clánica de la explotación de la tierra y en la ineficacia de su tecnología. La población agrícola dedicada a la agricultura es excesiva, tanto para la técnica moderna cuanto para la obsoleta en uso, y ello redunda no sólo en el empleo improductivo de la fuerza de trabajo sino, además, en la excrecencia de una ocupación simulada al favor del cultivo de latifundios y minifundios cada vez más infecundos.[31] La fuerza de trabajo que deriva de la subocupación es compelida a ocuparse en las haciendas y plantaciones de las regiones más favorecidas; pero su baja calificación técnica, el desconocimiento de la cultura nacional y la operación de los mecanismos dominicales que la mantienen subordinada, determinan el bajo coste de la mano de obra. Empleado por sí o por intermediación de un terrateniente

ladino en las actividades agrícolas, el indígena, utiliza improductivamente su fuerza de trabajo.[82]

La segregación de las actividades productivas entre indígenas y ladinos engendra una interdependencia que afecta por igual el destino de ambos grupos étnicos. La utilización improductiva de la fuerza de trabajo en las actividades primarias repercute en el desarrollo racional de las actividades del sector secundario y terciario de la producción y lo sujeta a los vaivenes de las buenas y las malas cosechas, a la inestabilidad en cantidad y calidad de los productos levantados con base en una tecnología primitiva, a las fluctuaciones de los precios, a la euforia de la sobreproducción aparente y a las recesiones cíclicas. La economía ladina, además, es dependiente de la economía nacional y de la extranjera. Se funda en un capitalismo comercial y especulativo que desvía los recursos humanos y financieros regionales de la actividad industrial. Orientada hacia afuera, menoscaba el mercado interno, distribuye hacia el exterior los ingresos y limita el número y monto de los salarios.

Mediante tales procesos las regiones de refugio son mantenidas en estado permanente de explotación, pobreza y subdesarrollo. El bajo nivel del ingreso real de indígenas y ladinos hace insuficiente el ahorro y limita la formación de capital. El estímulo a invertir no existe porque la demanda de consumo interior es raquítica. La dimensión del mercado es amplia en término geográficos y demográficos, pero corta en términos económicos, por el escaso volumen de la producción y por la baja productividad. No existe mano de obra calificada para la aplicación de las técnicas modernas, ni una infraestructura adecuada para la prosperidad de grandes empresas. La distribución del ingreso es desigual y los titulares de ingresos elevados —la oligarquía local— atesoran sus ahorros, los depositan en el exterior, los canalizan al crédito agrícola usurero, a especulaciones sobre la tierra o los inmuebles, o los gastan en la importación de bienes de consumo no esenciales o suntuarios.[83]

El desarrollo, en las regiones más favorecidas, de centros industriales y comerciales modernos, provoca una atracción desordenada de hombres, mercancías, servicios, capitales, pensadores, artistas que desangran y empobrecen las regiones del refugio. Éstas advier-

ten, perplejas, cómo los elementos más jóvenes y valiosos de su población emigran; sus escasos ahorros son captados por el sistema bancario y orientados hacia regiones en pleno desarrollo y sus industrias tradicionales y viejas artesanías desaparecen frente a la competencia de la industria moderna. El desarrollo de polos de atracción produce también efectos de difusión de las formas económicas modernas que equilibran los efectos de empobrecimiento. Sin embargo, en las regiones de refugio, los efectos de difusión penetran muy lentamente, tan lentamente que sin un esfuerzo planificado al nivel nacional, permanecen subdesarrolladas.[24]

VIII. ESTRUCTURA DE CASTA Y CLASE

La estructura social de los países latinoamericanos, hasta principios de la última gran guerra, era calificada por los sociólogos como una estructura neofeudal cuyos rasgos significativos residían en su carácter dual. La pirámide social se componía, en su vértice, de una reducida *élite* de grandes terra-casatenientes, gente de ciencia y letras, comerciantes, prestamistas y hombres públicos que detentaban la riqueza y el poder y se sucedían en su goce al través de las generaciones. Las familias gobernantes fortalecían la unidad y la cohesión mediante la fábrica de una tupida red de relaciones de afinidad y compadrazgo que aseguraban la lealtad a la *élite*. Abajo de ella, hasta ocupar la base, se ubicaba una enorme masa, miserable y analfabeta, dedicada a la agricultura, las artesanías y la intermediación. Entre el vértice y la base no existía un tercer agrupamiento, semejante a la burguesía o a la clase media de las sociedades europeas: solamente la *élite* y la masa iletrada. En la estructura dual, la movilidad social era débil porque los intereses de la oligarquía la desalentaban.

En la actualidad, las características estructurales tan esquemáticamente anotadas comienzan a modificarse, o se han modificado ya en las grandes urbes y en las regiones más favorecidas; pero en las regiones de refugio permanecen invariantes con un agregado histórico trascendente: la estructura dual no es sólo un arreglo entre clases, sino, además, una relación entre castas. El vértice de la pirámide está ocupado por el grupo mestizo, ladino o nacional; y la base, por el grupo de poblaciones indígenas y tribuales. La lucha de clases entre la *élite* y la masa iletrada adquiere en esas regiones tonalidades de una pugna interétnica que engendra graves tensiones entre los grupos de cultura diferente y los enfrenta a constantes conflictos cuando cualquiera pretende introducirse en el territorio, en las actividades o en los derechos que cada uno tiene reservados. La subordinación indígena no impide la cíclica aparición de movimientos nativistas o mesiánicos que ponen en

peligro la seguridad ladina; ni la superordinación y el privilegio ladinos son incentivos suficientes que propicien la integración de las poblaciones indígenas y tribuales a las formas de vida moderna. La movilidad social apenas existe. El pase del *status* de indio al de ladino es obstruido por presiones que se originan tanto desde el vértice cuanto desde la base; presiones que estabilizan una estructura social semejante al sistema de castas que caracterizó a la Colonia. Tal estructura social refuerza los patrones de explotación económica basados en la segregación de las actividades productivas y en la inequitativa distribución de la libertad y la riqueza.

COMUNIDAD VS. SOCIEDAD

Calificar como dual el sistema de relaciones que ordena la convivencia indoladina es, por supuesto, un arbitrio conveniente que permite hacer simple y fácilmente inteligible un proceso complejo; sin embargo, la comprensión cabal y precisa de la coyuntura sólo es posible si analizamos con detenimiento los factores significativos involucrados en la situación: los indios, los ladinos y la gente marginal a ambos grupos, que busca alocación en la estructura social.

Cuando se estudian las comunidades indígenas y tribuales americanas pronto se advierte que todas ellas ubican a sus miembros en posiciones distintas de una escala graduada de rangos; en una estructura de desigualdades regularizada en la que los hombres son situados arriba o abajo, de acuerdo con el valor que se conceda a sus varios *roles* y actividades. Aún los grupos tribuales más primitivos manifiestan una estratificación en su organización social que ubica a determinados individuos en la posición de jefes, líderes o dirigentes del grupo para conducir actividades productivas, ofensivas o rituales. A medida que las comunidades se vuelven más complejas en su tecnología y, consecuentemente, más especializada la necesidad de satisfacer necesidades sociales, a las que se asigna particular importancia, obliga a un grado mayor de diferenciación interna, a la creación de *roles* más y más variados que tienen por función resolver los problemas que se suscitan de manera más y

más satisfactoria y, de este modo, a la institucionalización de las diferencias y a su ordenación en un sistema unificado de valores que estructura las relaciones sociales e integra y mantiene unidos a los componentes de la comunidad.[1]

Aunque la igualdad es un ideal que el hombre ha venido perfeccionando en el curso de su desarrollo histórico, las comunidades indígenas y la sociedad nacional todavía basan su ordenación interna y la externa en la estratificación de las desigualdades. Unas y otra sociedades distribuyen a sus miembros en posiciones distintas de su estructura social y les inducen a cumplir con los *roles* asignados a esas posiciones. Como los *roles* relacionados no son todos de la misma importancia para la supervivencia del grupo, ni dependen de las mismas capacidades, la alocación social es obligatoriamente diferencial; la sociedad se ve compelida a otorgar recompensas, que utiliza como incentivos para la acción, y formas distintas de distribución de esas recompensas. Las recompensas diferenciales y su distribución con respecto a las posiciones sociales pasan a ser parte del orden social.

Las recompensas de que disponen las sociedades para distribuir su personal y asegurar sus servicios esenciales pueden ser otorgadas en bienes y servicios, en prestigio y en poder, y constituyen los derechos vinculados a las posiciones. La importancia funcional de la posición y la escasez de personal calificado para llenarla son los motivos que llevan a la desigualdad en la distribución de las recompensas. Los derechos de las distintas posiciones son desiguales como un arbitrio por medio del cual las sociedades aseguran que las posiciones más importantes sean ocupadas por personas capacitadas.[2] La forma de establecer la calificación de una persona es importante en la diferenciación social; una es la capacidad adscrita y la otra la capacidad adquirida. La primera es la base que subraya el sistema de casta; la segunda es la que define la estructura de clase. En la una, idealmente, los hijos heredan los *roles* que desempeñan los padres y jamás cambian de posición en la escala social; en la otra, también idealmente, los hijos juegan *roles* independientes de la posición de los padres.

Tanto los sociólogos cuanto los antropólogos que han tenido la oportunidad de investigar las comunidades indias están acordes en afirmar que en tales comunidades no hay clases sociales, ni se dan las condiciones estructurales que requiere la emergencia de un sistema de clases. La alocación de los recursos materiales y los instrumentos de la producción se encuentran en manos de familias extensas, del clan territorial, *ayllu o calpulli;* las relaciones de la producción se basan en la reciprocidad y en la redistribución de los excedentes mediante el consumo conspicuo. Por el contrario, en la sociedad ladina o nacional es evidente el conflicto que enfrenta a los trabajadores con la *élite* dominante; en ella actúan los patrones de apropiación que dividen a la sociedad en clases así como los grupos de interés cuya operación cambia la estructura obsoleta. Las clases, digámoslos de una vez, son grupos de interés, sustentados por adquisición, que emergen de estructuras sociales verticalmente diferenciadas.[3]

El contraste entre la comunidad india sin clases y la sociedad ladina con clases usa como criterio de confrontación las maneras opuestas de organizar las relaciones de producción, conforme a la teoría social elaborada por Marx.[4] Otros estudiosos de la sociedad humana han utilizado criterios distintos para fundar dicotomías muy variadas que oponen la comunidad a la sociedad, como lo hace Tönnies;[5] la sociedad de *status* a la de contrato, según lo quiere Maine;[6] la sociedad secular a la sagrada, de acuerdo con la formulación de Becker;[7] y la sociedad urbana a la *folk*, de conformidad con el esquema conceptual brillantemente construido por Redfield;[8] para no mencionar sino unos cuantos. La suma de tales criterios nos haría calificar a la comunidad indígena como una sociedad sin clases sociales, organizada como un grupo de *status*, de índole sacra y naturaleza *folk* que define lo que generalmente llamamos una comunidad. La sociedad ladina, por el contrario, sería una sociedad de contrato, de esencia urbana, secularmente orientada y dividida en clases, que configura lo que es común llamar una sociedad.

Al caracterizar a la comunidad indígena como una sociedad sin clases en modo alguno pretendemos sugerir o esbozar la imagen

ideal de una sociedad en la que no hay diferencias en las posiciones de valor; queremos simplemente hacer hincapié en el hecho de que esa sociedad no ha generado, estructuralmente, grupos de interés en relación de conflicto. Una sociedad sin clases no es, por necesidad, una sociedad igualitaria. La aclaración es importante porque en México un grupo de precursores de su revolución social encabezados por Enrique Flores Magón, sostuvo como modelo de estructura a establecer, en substitución de la obsoleta que entonces funcionaba, la propia de las comunidades indígenas que los anarcoagraristas utópicamente concebían como una sociedad en la que los ingresos, la estima y la autoridad se encontraban distribuidos equitativamente entre los ciudadanos.[9]

Los precursores aludidos tuvieron una influencia trascendente en la modulación que luego tomó la reforma agraria, al reinterpretar en moldes modernos las formas de tenencia de la tierra precolombinas; pero la idea que sustentaron de una comunidad indígena anárquica e igualitaria fue totalmente falsa. Se puede concebir una sociedad en la que no haya notorios desniveles en los ingresos y en el abolengo, esto es, una sociedad sin estratos sociales; pero nunca una comunidad sin diferenciaciones de *roles* en términos de poder, dice Dahrendorf.[10] Las comunidades indígenas, como en su lugar veremos, contienen en su estructura política posiciones equipadas con diferentes derechos de autoridad; pero no capacitan a ninguno de los grupos que las integran para ocupar esas posiciones regular y exclusivamente. Las personas, y los grupos de las que esas personas forman parte, no llegan a monopolizar las posiciones de autoridad; gozan de ellas y las entregan a otras personas y grupos que, a su vez, continuan el traspaso del poder de modo tal que es virtualmente imposible la emergencia de grupos de interés; pero en esas comunidades sin clases la organización social requiere cierta diferenciación en las posiciones de valor.

Sin embargo, todos los investigadores coinciden en describir a las comunidades americanas como fundamentalmente homogéneas; no hay desniveles ostensibles en la posesión de los recursos, los bienes y los servicios; los conocimientos y habilidades necesarios para ganarse la vida están distribuidos por igual o son accesi-

bles para todos con excepción de ciertas capacidades de índole sobrenatural, como la de los *shamanes*, y otras pocas más. Todos los integrantes de la comunidad participan de una posición en el orden social que varía dentro de lindes muy estrechos; constituyen un grupo de *status* que comparte la misma cultura, subcultura o estilo de vida y que limita el ámbito aprobado de la interacción social a las fronteras territoriales de la comunidad. Las unidades económicas que forman las familias extensas —*calpulli o ayllu*— son en gran medida autosuficientes y el pueblo —*altepetl o llacta*— es endogámico.[11] Los matrimonios con gente extraña —como gente extraña se consideran tanto a los que pertenecen a otras comunidades indígenas, aún siendo de la misma lengua, cuanto a los que componen los enclaves ladinos— están estrictamente prohibidos. Las restricciones sociales, la simplicidad cultural y la baja especialización técnica hacen posible la homogeneidad.

El sistema de estratificación interno de la comunidad emerge del patrón de homogeneidad generalmente observado y se compone, en lo fundamental, de una jerarquía político-religiosa que depende para su funcionamiento del desempeño de cargos. Nash afirma que el sistema de cargos forma el eje en derredor del cual gira la estructura social del grupo y asegura que el sistema tiene una función semejante a la que juega la estructura del parentesco en las comunidades negras o la estructura de clases en la sociedad ladina.[12] Las distintas posiciones de la escala jerárquica son ocupadas por los miembros de la comunidad que, al través del consumo de bienes y servicios, pasan cargos en el gobierno parroquial; el cumplimiento de esos cargos impone esfuerzos y costes considerables que no todos están en la posibilidad de solventar. En la mayoría de las ocasiones la jerarquía india se constituye a base de la ordenación de *status* adquiridos; pero se dan casos en que los *status* adscritos alcanzan una relevancia particular. En este último evento, que se presenta en algunas parcialidades andinas, el *ayllu* al que pertenece el cargo estratégico de gobernador tiende a establecerse como un grupo de *status* superior, separado del grupo de *status* común; pero ello no le exime del consumo conspicuo de bienes y

servicios a que se halla obligado para mantener la posición heredada.[13]

Estructura étnica

Organizadas las comunidades indias con grupos de *status* únicos, o con uno superior y otros inferiores, al relacionarse entre sí establecen una estructura étnica que se caracteriza por el mutuo antagonismo y la hostilidad compartida que separa a una comunidad de la otra. Sol Tax, al estudiar las comunidades mesoamericanas pudo comprobar que la unidad étnica, social, religiosa y política entre los indígenas es el grupo municipal.[14] Igual acontece entre las comunidades andinas donde las reservas o parcialidades son las unidades mayores de la organización india. No existe una unidad mayor que pudiera abarcar a los componentes de un grupo lingüístico o cultural de magnitud y, mucho menos, un conglomerado más amplio que pudiera componer una nación.

El mito de los imperios y reinos aborígenes, descritos como naciones por los cronistas de la Conquista, tiene su continuación en el mito de las pequeñas nacionalidades de nuestros días. No hubo ni hay naciones indígenas; hubo y hay grupos étnicos indígenas organizados en comunidades parroquiales segregadas. Estas comunidades, antes del contacto con el hombre de Occidente, se agrupaban en confederaciones tribales que permitían a cada comunidad integrante mantener su independencia o, bien, una de ellas sometía a las restantes y daba forma a imperios tribuales que, en ocasiones, alcanzaron prolongada estabilidad. En uno y otro caso las comunidades que componían la estructura étnica se mantenían en conflicto y controversia constante como un arbitrio para establecer y conservar la identidad y las líneas fronterizas del grupo.[15]

La situación en la actualidad no ha variado en su esencia; en las regiones de refugio el grupo ladino, actuando como *etnia*, llena las funciones de la tribu imperial imponiendo un dominio que permite la supervivencia de la estructura en situación de conflicto. Cada comunidad indígena se considera hostil y diferente de las demás comunidades indias y hostil y diferente de la socie-

dad ladina o sus enclaves; acepta la superordinación ladina como inevitable; pero, con sentimiento ambivalente, establece al propio tiempo la convicción en la superioridad de su cultura o estilo de vida, al cual se apega.

Los ladinos constituyen la *etnia* dominante en las regiones de refugio; por lo común habitan en una ciudad que se convierte en el *chef-lieu* de la ecología regional o se establecen como enclaves en las cabeceras ceremoniales de las comunidades indígenas llegando, a veces, en un proceso de expansión, a desplazar del centro cívico del pueblo a los indígenas que, entonces, se sitúan en las afueras. Los ladinos forman parte de la población de cultura nacional y, por tanto, de la cara moderna de la sociedad; no se consideran como un *etnia* separada del resto de la nación, sino como un segmento de ella que, en las regiones de refugio, representa los intereses del grupo nacional mayoritario.

En consecuencia, ahorraríamos tiempo y esfuerzo al describir su estructura si dijéramos simplemente que es un sistema de clases semejante a la de cualquier sociedad industrial. De hacer tal cosa contribuiríamos a propalar la impresión que ofrece el examen superficial del grupo ladino que, en realidad, padece una estructura obsoleta que estuvo en vigor en toda América antes de que se suscitara el proceso de modernización económica. En ella se descubren dos clases sociales; la una posee el dominio de los recursos y los instrumentos de producción y se da a sí misma el nombre de la aristocracia; la otra está formada por trabajadores manuales, maestros u oficiales en variadas profesiones, que son comúnmente llamados artesanos. No existe, por supuesto, una clase obrera industrial que pueda designarse como proletariado. En la aristocracia quedan comprendidos algunos ricos comerciantes, los profesionales universitarios y los descendientes de familias de alcurnia venidas a menos; pero el eje de esta clase lo constituyen los grandes casa-terratenientes, dueños en la ciudad de los predios urbanos de más alto valor catastral situados en derrededor de la plaza principal, y, en el campo, de grandes haciendas producto de un proceso de concentración de la tierra que ha tomado ventaja de la general

indefensión en que se encuentran las comunidades, reservas o parcialidades indias.[18]

La estructura de clases dual, con aristocracia y artesanado, ha sido reemplazada en las grandes urbes y en las ciudades industrializadas de Mestizo América por una relación capitalista moderna en la que, además de las dos clases tradicionales, hay un estrato intermedio llamado comúnmente clase media. La emergencia de un estrato medio todavía no se da en las ciudades metrópolis de las regiones de refugio; pero en ellas ocurre un fenómeno estructural que no se puede pasar por alto, a saber; la existencia de una población marginal —conocida en los países sudamericanos como *chola* y en los mesoamericanos como *revestida*— que a veces es una población originada en el mestizaje biológico y otras en el cultural, pero que, en uno u otro caso no tiene una posición establecida en la estructura social de las regiones de refugio.

La existencia de una población marginal, como la descrita, se debe a la persistencia en esas regiones de las relaciones de casta que caracterizaron la situación colonial. En efecto, en esas regiones la población ladina, dividida en clases actúa, en sus relaciones con la población indígena, como casta dominante. No importa que el ladino se encuentre ubicado en la posición más baja de la escala social de su grupo, el simple hecho de pertenecer a la casta dominante lo sitúa, por adscripción, en una posición superior al indígena, aún cuando éste sea un líder o dirigente de su comunidad. Párrafos adelante insistiremos sobre la naturaleza de las relaciones indoladinas y analizaremos la teoría que las sustenta, baste en estos momentos dejar constancia del fenómeno para explicar, basado en él, la producción de una gente marginal.

La existencia de una casta que usurpa el privilegio y el poder y que somete a otras castas a una posición subordinada, engendra contradicciones que tienden a modificar el ordenamiento social; los indígenas, que en el sistema de casta ocupan la posición subordinada, aceptan la situación a que están sometidos como inevitable; pero no por ello se conforman pasivamente con ella. Como grupo, la comunidad en no pocas ocasiones levanta movimientos nativistas que expulsan a los ladinos del territoro indio en tanto

la sangrienta represión gubernamental, solidarizándose con los ladinos, no la somete nuevamente a la subordinación.

Como individuos, los indígenas que se rebelan contra su grupo propio al experimentar los efectos-demostración de la cultura ladina, buscan a toda costa el pase del *status* de indio al de ladino. Adams llama a este proceso *ladinización;* proceso que implica la negación de la cultura de la comunidad de origen y la asimilación en la cultura y la sociedad ladinas.[17] La *ladinización,* según se advierte, no es sinónimo de aculturación ni de integración a la sociedad nacional. En el sistema de casta la movilidad social se encuentra vedada por la índole misma de la estructura; en consecuencia, los indígenas que adoptan el *status* ladino deben pasar por ladinos y para ello requieren el abandono de la lengua materna y su negación; el abandono de la cultura nativa y sus símbolos de *status,* como la indumentaria, la ocupación, las obligaciones de reciprocidad y las de redistribución.

Los *cholos* o *revestidos,* al romper su afiliación con la comunidad de origen, pierden su identidad como indios y no adquieren una nueva identidad como ladinos o criollos porque la *ladinización* no significa su aceptación en el grupo de *status* privilegiado. Establecidos en las ciudades, ocupan oficios bajos que son catalogados y valorados como propios de indios.[18] Ingresan así *revestidos* o *cholos,* a una economía de dinero que les lleva a obtener ganancias importantes que capitalizan en el comercio o en la tierra. Nacen de tal modo diferencias en la posesión de bienes y servicios y se originan esbozos de clases sociales que, en la situación de casta, no se articulan con las clases ladinas; permanecen segregados, ambos sistemas de clases, por la barrera que constituye la casta. Colby y van der Berghe describen una situación como la señalada en la ciudad indoladina de Quetzaltenango, donde la línea étnica segrega a las dos sociedades, la ladina y la india *revestida,* no obstante que ambas están estructuradas en clases socio-económicas.[19] Los indios revestidos y los cholos constituyen, en realidad, una intercasta sin ubicación en la estructura de casta. Pero veamos qué son las castas, y cuáles los sistemas de casta para comprender

la gravedad del problema y la necesidad de modificar drástica y revolucionariamente la estructura existente.

DESIGUALDAD HEREDADA

Kingsley Davis ha dicho que el sistema de casta hindú es la tentativa más completa conocida en la historia humana de introducir la desigualdad heredada como principio orientador de las relaciones sociales.[20] El orden social fundado en la casta no permaneció enclaustrado en el sudeste asiático; se difundió por distintas partes del mundo antiguo e influyó poderosamente en la configuración de otros sistemas de diferenciación y evaluación sociales que se sucedieron. Por la época del descubrimiento de América, los árabes, que conquistaron el norte de África, tenían establecido en tierras bereberes una estructura de casta en la cual los guerreros, los religiosos, los campesinos y los tributarios constituían estratos diferenciados similares a las cuatro *varnas* originales del sistema hindú.

Cuando la trata de esclavos se extendió al Nuevo Mundo los primeros contingentes de ébano estuvieron compuestos por bereberes calificados como de casta mora. El término casta, tempranamente introducido por los asentistas portugueses, corrió con suerte y llegó, con los años, a calificar la totalidad del orden colonial, fundado en la institucionalización de diferencias genéticamente originadas. Humboldt, observador acucioso, al confrontar la situación colonial escribió: "En España es una especie de título de nobleza no descender ni de judíos ni de moros; en América, la piel más o menos blanca, decide el rango que ocupa el hombre en sociedad".[21] En la estructura social de la Colonia el *status* y el *rol* ocupacional estaban determinados por el fenotipo. El orden colonial había estructurado una sociedad dividida en castas.

En el sistema de casta los europeos ocupan el rango de más honor y estima; detentan la riqueza y el poder y se dicen proceder de una *limpia casta, sin raza ni mácula.* Los indios, vencidos en la guerra de conquista, forman la casta subyugada; pero disfrutan de una carta de obligaciones y privilegios que les asegura una

función definida en la estructura colonial como casta tributaria. Las rebeliones indígenas, que se suceden durante los siglos de la dominación extranjera, son un índice de la inconformidad de los vencidos con el *status* que les fue adscrito; sin embargo, como esa posición está definida claramente por deberes y derechos, los indios no tienen dificultad para reconstruir la antigua tabla de valores que les otorga identidad.

En esa dicotomía euro-india se introducen elementos de perturbación que, al fin y al cabo, dan al traste con el sistema; los esclavos africanos y asiáticos, de muy variada procedencia étnica, al ingresar a la sociedad colonial son también catalogados como castas; pero sus mezclas libres, y los esclavos alforrados, no alcanzan un estatuto definido en el orden ya creado. Los negros y las demás castas advenedizas son tituladas infames y el contacto con ellas interdicto como ritualmente impuro. El carácter masculino del poblamiento europeo y de la migración de negros representa una grave contradicción para el sistema de casta; las necesidades de reemplazo sólo pueden llenarse por migración y, como es bien sabido, la circulación humana está regulada por factores económicos que poco tienen que ver con una organización de *status*. Como inevitable consecuencia de la contradicción proliferan los mestizos, los mulatos y otras mezclas, antes de haber conseguido una posición legítima en el orden colonial. Pero es la posición marginal de estas intercastas la que determina el fin del sistema económico esclavista y, enseguida, la del sistema de casta.[22]

Los remanentes estructurales e ideológicos del régimen colonial permiten la subsistencia del sistema en las regiones de refugio de los países políticamente independientes, no obstante que indios y ladinos adquieren la condición de ciudadanos. La intromisión violenta de los ladinos en los derechos y privilegios que la Colonia había acordado a los naturales conduce a conflictos armados de la misma índole que los acaecidos en la época colonial, que reciben la significativa designación de guerra de castas. Los movimientos *revivalistas*, igual que siglos antes, son sangrientamente sofocados y un número considerable de comunidades indias pierden su identidad. Al través de la operación del mecanismo dominical que

secularíza la tierra para distribuirla en propiedad privada pierden los indios, además, la base territorial que los sustenta e ingresan a la economía de dinero 1) como campesinos asalariados en condición de proletarios, o 2) como peones de hacienda en condición de siervos. Las comunidades establecidas en las regiones de refugio, sin embargo, logran sobrevivir al impacto del *laissez-faire* liberal y retienen, frente a la población ladina, la antigua relación colonial, esto es, la relación de casta.

La digresión histórica que antecede es necesaria porque hoy día ciertos componentes de la escuela sociológica estructural tienden a negar validez al uso del término casta si se emplea para calificar relaciones que no sean las que caracterizan al sudeste asiático. Louis Dumont y Oliverio C. Cox, han objetado vigorosamente la aplicación del concepto como instrumento capaz de describir las relaciones interétnicas en ciertos países capitalistas como los Estados Unidos.[23] Para Dumont el sistema de casta hindú es un ordenamiento social basado en la desigualdad; en tanto que la *barra de color* es un mal social que contradice los ideales igualitarios de la sociedad democrática. Rasgos como la endogamia, la segregación mutua en ciertas circunstancias y la escasa movilidad son semejantes en uno y otro caso, pero esa semejanza no faculta al científico para equipararlos con la totalidad de los rasgos que configuran el sistema social y que le dan coherencia funcional.

Los derechos y obligaciones mutuos de las diferentes castas hacen de éstas entidades funcionales constituidas por un conjunto propio de características culturales; las castas son un fenómeno cultural específicamente hindú, enraizado en el sistema de valores y la filodofía hindú, que las hace incomprensibles fuera de ellos. Cuando la casta se vuelve el principio de la organización social, todas las demás divisiones sociales sucumben. El sistema de casta, se insiste, no se encuentra sino en sociedades en pequeña escala y muy poco complejas, como las aldeas hindúes, y pierde sus características estructurales cuando se contempla a escala del estado o la nación. La complejidad política y económica moderna acaba con el sistema.[24]

En Estados Unidos el uso corriente del término casta fue iniciado, aparentemente, por Dollard, en el curso de los años treinta, cuando describió la estratificación social en un pueblo negro sureño. Al analizar las barreras al contacto social y ciertas formas de relaciones las llamó de casta.[25] El término, desde entonces, ha sido fuertemente controvertido; aceptar la existencia de un sistema de castas en los Estados Unidos implica negar la imagen de la organización social americana que tan pacientemente han construido los filósofos y que los políticos tratan de imponer en los países subdesarrollados. De consentirse con tal afirmación, el modo de vida y democracia norteamericanos, como el modelo justo de relaciones humanas, se tambalea; la sociedad estadounidense, como la representación de la sociedad del hombre común o como una estructura de clases abiertas que brinda oportunidades a todo el mundo, se vuelve insostenible.

Por otra parte, quienes luchan por la liberación del negro suponen que asentir significa colocar un obstáculo insalvable que impide remediar la situación. En el sistema de clases abiertas de una democracia, que constitucionalmente declara la igualdad de todas las personas sin limitación de sexo, color o credo, la lucha por la liberación del negro es política y jurídicamente más fácil que si se acepta la inexistencia de la igualdad y la naturaleza fija e inmutable de las relaciones inter-raciales; la resolución del problema en tal caso se sitúa en una meta mucho más próxima. Es posible que estén en lo justo tanto los que contradicen a Dollard desde un marco de referencia teórico cuanto los que lo hacen basados en consideraciones prácticas. Nosotros pensamos que los problemas sociales tienen mayor oportunidad de resolverse cuando se esclarecen adecuadamente sus premisas. Mas sea ésta o la que antecede la postura correcta, el hecho es que el término volvió a correr con suerte; tanto en los Estados Unidos como en Europa diversos estudiosos lo emplearon para calificar los sistemas sociales rígidos en los que la movilidad social es nula o de poca monta.

Max Weber, Talcott Parsons, Kroeber, Nadel, Warner[26] y con ellos otros sociólogos y antropólogos, consideraron que el sistema de casta es un concepto útil para calificar las formas particulares de

relación que se caracterizan por tener rasgos estructurales específicos, entre los cuales son importantes la rigidez del sistema, la pertenencia al mismo por nacimiento, la lentitud del cambio, la endogamia y la escala jerárquica de valores. Según tal criterio, el sistema de casta representa un caso extremo, fijo e inmóvil de estratificación.

Culturas plurales

El uso del término casta como categoría adecuada para designar la naturaleza de las relaciones inter-raciales entre blancos y negros se extendió a Latino América cuando los antropólogos norteamericanos se enfrentaron al problema de caracterizar las relaciones interétnicas indoladinas. Gillin y Tumin,[27] sabiendo como sabían, que la voz tenía una historia de uso muy antigua, explícitamente describieron la situación como una relación de casta, al estudiar un pueblo mesoamericano en el que interactúan indios y ladinos que habitan la misma localidad. En ella ambos grupos de población disponen de patrones culturales privativos; pero el patrón recíproco que caracteriza a la comunidad como un todo, es una relación de casta.

Tumin tituló el libro que contiene los resultados de su investigación, "Casta en una sociedad campesina: Un estudio de casos en la dinámica de las castas". A base de encuestas sociológicas el autor construyó un análisis de las relaciones ladino-indias, en distintos lugares y circunstancias, que le llevaron a conclusiones que descubren no sólo la justicia de la designación sino, además, la existencia de un marcado antagonismo entre las castas. Ambas conclusiones fueron seriamente controvertidas por quienes niegan validez al uso del término y también por aquellos que afirman su convicción de que pueden darse relaciones interétnicas sin hostilidad. Tumin se vio obligado a insistir en la corrección de sus observaciones y en la justeza de su interpretación en una reunión de seminario en la que prevaleció el criterio opuesto.[28]

En Perú, Holmberg también se vio obligado a categorizar la estructura de las relaciones entre los grupos indios subordinados

y los grupos mestizos superordinados como una ordenación de casta y, al contemplar la situación andina como un todo, no dudó en llamar relaciones de casta a la interacción conflictiva que se observa en el confrontamiento de la comunidad india y el gobierno nacional, que él caracteriza como hostil y agresiva.[20] La estructura social está fundada en un sistema de valores esencialmente estático e inflexible; en los dos mundos, el mestizo y el indio, persisten hondas diferencias culturales y de actitudes, y aún cuando en lo que concierne a lenguaje, organización social, política y sentido de los valores, representan dos modos de vida totalmente distintos, ambos mundos dependen uno de otro a base de un ordenamiento de casta.

Julio de la Fuente creyó posible resolver la controversia —que en cierta medida se funda en la observación de las variaciones múltiples que ostentan las relaciones interétnicas— construyendo un *continuum* que comprendería: 1) relaciones de clase; 2) relaciones de cuasi-clase; 3) relaciones de cuasi-casta, y 4) relaciones de casta. De esta manera los investigadores de campo de mentalidad ideográfica no tendrían dificultad para ubicar las conclusiones derivadas de los hechos sociales, por ellos específicamente recopilados, en una cualesquiera de las estratificaciones del *continuum*.[30] De la Fuente considera que las relaciones indoladinas caen, por lo general, en el casillero que denomina de cuasi-casta, esto es, similar o parecido a las relaciones de casta. Los Reichel-Dolmatoff también califican como semejante al orden de casta las relaciones de indios y no indios en Colombia;[31] otros etnógrafos acuden, asimismo, a la designación circunloquial para eludir complicaciones ulteriores.

Sol Tax, Beals, Nash[32] y algunos estudiosos más, en cambio, han creído salvar las objeciones que se hacen al uso del término casta describiendo el tipo social que caracteriza la situación latinoamericana de las regiones de refugio como una sociedad múltiple de culturas plurales. Con esto siguen, más o menos al pie de la letra, a Furnivall que propuso el empleo del término sociedades plurales para clasificar la situación que se presenta en el sudeste asiático, concretamente en Burma, donde poblaciones inmigradas china, hindú, musulmana, europea y otras, se establecieron como

enclaves entre la población nativa. Cada uno de los enclaves nacionales tiende a organizar sus relaciones y medios de obtener el sustento como entidades autónomas dando origen a un sistema de economía plural. Tal hipótesis, evidentemente, no puede generalizarse a los países mestizo americanos, como tampoco es posible hacerlo con el concepto de las pequeñas nacionalidades a que tienden los sociólogos de mentalidad dogmática, porque funcionalmente no son equivalentes ambos supuestos, muy a pesar de la coexistencia de un número grande de rasgos similares.

Nash defiende su posición haciendo notar que, aunque la población entera del territorio nacional está comprendida por los lazos políticos y económicos que configuran la nación, sólo una parte de esa población es consciente de la existencia de una entidad nacional.[33] Únicamente ella participa significativamente en la vida social y cultural; tiene control sobre los recursos y las comunicaciones; está distribuida por todo el territorio; detenta el poder político; el de las relaciones con otras naciones y sus decisiones económicas tienen repercusión nacional. En cambio, hay otro sector de sociedades de pequeña escala, con diferentes tradiciones culturales, localmente organizadas, con recursos económicos parcos, sin poder político y en el que la distancia cultural que le separa del segmento nacional está definido por diferencias de lengua, costumbres, ocupación, indumentaria y aún de rasgos físicos. Todo ello es cierto, pero también lo es el hecho de que, analíticamente, esas sociedades plurales al confrontar la superordinación ladina, no obstante las diferencias de sus culturas, quedan reducidas a una sola categoría social, la de indio. El sector de la población nacional que tiene relaciones con esas sociedades les otorga una significación social única, una calidad singular, una posición subordinada general, y en la organización de una estructura de relaciones sociales, eso es lo que cuenta.

El criterio descriptivo de clase social que ha sido un instrumento útil para ubicar con precisión a los integrantes de la sociedad norteamericana en alguno de los seis casilleros de clase ideados por Warner y su escuela fue seguido por Beals para configurar una tipificación de la estructura social latino-americana que arroja

luz meridiana sobre las diferencias que separan a los estratos en los países que aún no superan del todo su pasado feudal. Beals reconoce el uso extensivo del término casta en tiempos coloniales y acepta que los grupos indios tienen atributos especiales, entre los cuales tal vez el más importante sea la existencia de estructuras de valor independientes y un sistema interno de prestigio; pero esos grupos deben ser llamados culturas plurales y no castas.[34]

Wagley y Harris llevaron hasta sus últimas consecuencias la orientación descriptiva al proponer una tipología de las subculturas latinoamericanas encaminada a resolver los perplejos problemas que emergen de la diversidad de instituciones y patrones culturales que contienen los complejos nacionales en Latino América. Parten del supuesto de que hay una serie de valores y modos de conducta, generalmente compartidos, que constituyen un denominador común cultural compuesto por nueve tipos subculturales: 1) el de los indios tribales; 2) el de los indios modernos; 3) el de los campesinos; 4) el del ingenio-plantación; 5) el de la usina-plantación; 6) el de la ciudad de provincia; 7) el de la clase superior metropolitana; 8) el de la clase media metropolitana, y 9) el del proletariado urbano. Como es fácil advertir, al construir su sistema taxonómico subcultural, Wagley y Harris, usan indistintamente la dimensión cultural, la social, la económica y la étnica para conformar categorías diferentes. Desde el punto de vista de la lógica, la multiplicidad de medidas no es buena base para configurar un orden clasificatorio. Entre la subcultura del indio moderno y la de los campesinos que con ellos conviven, Wagley y Harris señalan que hay una relación de cuasi-casta; entre las restantes, se supone que existe una relación de clase.[35]

El uso impreciso de los términos casta y clase, su combinación con categorías culturales y raciales, pero, sobre todo, su empleo como categorías descriptivas, ha provocado la justa repulsa de la joven generación de antropólogos.[36] Desafortunadamente han ido más allá del punto de equilibrio y niegan utilidad, justificación y significado al uso del término en la situación mestizo-americana; para ellos la estructura de las relaciones ladino-indias es una estructura de clase cerrada, rígida, que descubre la condición de

conflicto y de explotación a que están sometidos los indígenas que, en la sociedad dividida en clases, constituyen parte del proletariado campesino. La formulación de la tesis no es nueva; en México, durante los momentos álgidos de la Revolución, especialmente cuando la reforma agraria estuvo en el plano de las discusiones, los grupos étnicos fueron designados como la *clase indígena*. La confianza ilimitada que la *élite* gobernante tenía en su capacidad para resolver los problemas ancestrales del país, le hizo suponer que el problema del indio quedaba reducido a liberarlo del ladino o mestizo que constituían la clase burguesa que le explotaba.

El contacto directo con poblaciones indias, al través de la observación participante, pronto hizo ver que las cosas no eran tan sencillas como en un principio se suponía. No siempre era posible distinguir con certeza a los indios, integrantes de la clase explotada, de los mestizos que con ellos convivían y que por definición componían la clase explotadora. Las características raciales, desde luego, carecían de valor para diferenciar a los nativos de sus mezclas; las características culturales tampoco ofrecían garantía como rasgos diferenciales que, en la práctica, pudieran servir para identificar a la clase explotada. La definición de la comunidad indígena con base en la orientación psicológica norteamericana, que ponía un énfasis decisivo en el sentido de pertenencia tampoco fue un criterio útil por su gran subjetividad.

En otro lugar hemos expuesto el curso que tomaron todos esos propósitos definitorios y cómo tuvieron su fin natural cuando la teoría de la integración regional, elaborada por nosotros, hizo ver la necesidad ineludible de tomar en cuenta la coyuntura en su cabal complejidad, esto es, la estructura de relaciones que comprende a los dos componentes básicos de la situación regional, los indios y los ladinos.[37] Esas relaciones no son de clase sino de casta, no hay una clase indígena y otra mestiza, hay una casta india y otra ladina; una casta subordinada y otra superordinada que forman un sistema u ordenación de casta. La solución del problema indio no es, pues fácil; implica el pase de una relación de casta a otra de clase y tal cambio, como bien lo hace notar Julio de la Fuente, no es un proceso pacífico, es un proceso revolucionario.[38]

Una definición de casta

La discusión que antecede nos lleva a proponer una definición del concepto casta que puede servir como instrumento analítico para explicar la situación latinoamericana. Las castas son grupos de *status*, sustentados por adscripción, que emergen de estructuras étnicas verticalmente diferenciadas. Los términos de la definición requieren una explicación detallada:

1. *Las castas son grupos de status.* Las recompensas que la sociedad otorga a los miembros que la componen, por el desempeño de un *rol* funcionalmente importante para la supervivencia del grupo, la suministra: 1) en incentivos económicos que concurren al sustento y bienestar; 2) en símbolos de estima y honor que contribuyen al respeto de sí mismo y a la expansión del yo, y 3) en poder. El orden económico es el modo mediante el cual los bienes y servicios son distribuidos y usados. El orden de *status* es el modo como el honor y el prestigio son distribuidos en una comunidad. Entre uno y otro orden las conexiones son íntimas, pero uno y otro orden no son idénticos. Max Weber hace notar que los grupos de *status* se estratifican de acuerdo con el principio del consumo de bienes, representado por un estilo de vida especial; en tanto que las clases se definen de acuerdo con sus relaciones con los medios de producción y adquisición de bienes.[39] El grupo de *status* se compone con individuos que ocupan una posición similar en la jerarquía de prestigio y que, en consecuencia, tienden a tratarse como socialmente iguales para lo cual constituyen círculos privativos, esto es, ámbitos cerrados, restringidos, autosuficientes y autocontenidos.

El círculo cultural es cerrado. El grupo de *status* se expresa en la participación común en un estilo de vida propio, esto es, en una cultura o subcultura plenamente diferenciadas que a menudo disponen de un idioma particular o de una variación dialectal, de una lengua que tiende a diferenciarse y de un sistema de valores compartido que constituye lo que Durkheim llama una comunidad moral.[40] En una situación de casta el estilo de vida tiende a per-

peruarse; el proceso de aculturación es lento y aunque se manifiesta a diferentes niveles de conjugación, éstos son generalmente bajos y facultan designar a la cultura del grupo de *status* como una cultura tradicional.

El círculo social es restringido. El intercurso social de los miembros del grupo de *status* se encuentra severamente limitado dentro de los estrechos límites del círculo que autoriza al individuo a mirar por sus iguales, a formar amistades o a escoger esposa sólo dentro de él. Cuando la casta comparte su locación física con otra casta, el círculo social le asigna el lugar donde el individuo debe habitar y ganarse la vida.[41] La restricción del círculo social se sustenta, además, por interdicciones que prohiben comer, beber, participar en ceremonias con personas extrañas al grupo y desempeñar *roles* ocupacionales ajenos a los tradicionalmente adscritos.

El círculo económico es autosuficiente. El grupo considerado en su conjunto actúa como una unidad de producción, distribución y consumo. Sus originales esferas económicas de subsistencia y prestigio predominan sobre la esfera de mercado introducida por la economía de dinero. De hecho, cuando ésta última esfera predomina el grupo deja de definirse por el orden de *status* y pasa a convertirse en un grupo de interés calificado conforme al orden económico. La autosuficiencia requiere una muy baja especialización y un tamaño pequeño; el de la comunidad *folk* estudiada en Yucatán por Redfield y Villa Rojas.[42]

El círculo de propagación es contenido. El carácter cerrado del estilo de vida, las restricciones del intercurso social y la autosuficiencia de las relaciones económicas confinan el matrimonio de los miembros del grupo de *status* dentro de un círculo de propagación contenido caracterizado por la endogamia. El matrimonio fuera del grupo está estrictamente vedado y quienes quebrantan la prohibición pierden la identidad y la membrecía. El territorio ocupado por el grupo constituye el límite real para la interacción social y el área en la cual la endogamia es practicada.

2. *Sustentados por adscripción.* En los grupos de *status* la membrecía es hereditaria, adscrita por ascendencia patrilineal e idealmente fija para toda la vida. El principio de la herencia del *status*

implica la herencia de una desigualdad social; el miembro de una casta nace en ella y en ella muere. No aspira a pasar a otra casta, cuando ésta tiene un *status* inferior, y no es aceptado en el *status* superior de la casta dominante por razones obvias. Debe permanecer en su lugar, en la posición que le deparó el nacimiento. No obstante, el pase de una casta a otra, aún en los sistemas más extremos, siempre llega a darse; no existe una inmovilidad absoluta porque ésta es imposible; el sistema nunca llega a lograr la perfección suma.[43]

3. *Que emergen de una estructura étnica.* Cuando los grupos de *status* han realizado hasta sus últimas consecuencias el confinamiento de sus estilos de vida y las distinciones de estima, prestigio y honor son vividas, esto es, sancionadas por las convenciones, la ley y el ritual, las castas se consolidan; sin embargo, la estructura de *status* alcanza esas consecuencias extremas sólo cuando subyacen diferencias de naturaleza étnica. En no pocas ocasiones es imposible decir dónde termina la casta y cuándo empieza el grupo étnico, a tal punto se identifican. Las castas son, en verdad, dice Max Weber, la forma normal mediante la cual las comunidades étnicas viven, usualmente, lado a lado de un modo societalizado.[44] Como las castas, las comunidades étnicas organizan sus relaciones y actividades con base en el sistema de responsabilidades y derechos derivados del parentesco, excluyen el matrimonio exogámico de sus patrones de conducta y restringen el intercurso social al área que ocupa la comunidad.

Julio Luelmo, hace notar que en la prehistoria los grupos étnicos organizaron sus tratos mutuos a base del sistema de casta; los estados americanos anteriores al contacto con los europeos, llamados reinos e imperios, así estaban constituidos.[45] En tal situación las contradicciones externas adquirían una importancia que las colocaba en un primer plano; la tribu que usurpaba el *status* superior se situaba como la tribu imperial, frente a las tribus sometidas, durante un tiempo determinado por el juego de las contradicciones externas que, al fin y al cabo, elevaban a otra tribu, una de las antes sometidas, al rango de tribu imperial y así sucesivamente. Los grupos étnicos, al favor del proceso descrito, se estruc-

turaban en ordenamientos de casta, con sus círculos privativos, cada uno sustentando su convicción de ser superior a los vecinos; en todos los casos se consideraban el pueblo elegido, los hombres verdaderos, el centro del mundo.

4. *Verticalmente diferenciada.* Sin embargo, un grupo étnico no es una casta si no forma parte de un sistema; la casta no existe como entidad aislada sino como parte de un sistema verticalmente diferenciado. La estructura de casta transforma la coexistencia étnica horizontal en un sistema social vertical de super-subordinación; mientras tal fenómeno no acaece, la estructura étnica no da nacimiento a un sistema o estructura de casta. La coexistencia étnica condiciona un etnocentrismo que determina la mutua exclusión y desdén del honor ajeno; pero permite a cada comunidad considerar su propio honor como el más alto. La estructura de casta acarrea una subordinación social y un reconocimiento de más honor en favor de la casta privilegiada. Según Max Weber esto es debido a que en la estructura de casta, las distinciones étnicas como tales se han convertido en distinciones funcionales en la societalización política.[46] Pero aun en la estructura de casta el grupo de *status* que ocupa la posición más baja en la jerarquía es capaz de continuar cultivando la creencia en su honor específico lo que, hemos afirmado, es igualmente peculiar en la estructura étnica.

Las comunidades mutuamente excluyentes son minorías étnicas subordinadas a una mayoría nacional pero, en ningún caso, son pequeñas nacionalidades; la existencia de éstas implica la inexistencia de un sistema de casta. En la estructura de casta las comunidades indígenas están actual o potencialmente en conflicto; aun en los casos en que las diferencias culturales no son significativas y en aquellos en que los grupos étnicos pueden comunicarse adecuadamente al través de los símbolos de una lengua común, la competencia por el privilegio y el honor estorba la unidad de pensamiento y de acción que caracteriza a una nacionalidad. Los casos en que la estructura étnica regional recibe una designación única —mayas—, que comprende tanto al grupo mestizo dominante cuanto a los grupos indios sujetos, son los que más confunden a quienes dogmáticamente postulan la existencia de pequeñas nacionalidades.[47]

El establecimiento de relaciones de super-subordinación así como de otros complejos sociales y políticos del mismo signo, tienen por objeto la gestación y mantenimiento de los privilegios que detenta una de las castas y el establecimiento de competencia entre los grupos étnicos por la conquista de preferencias y derechos. Las barreras que impiden o dificultan la libre consecución de las metas sociales generan hostilidad; ésta se manifiesta ostensiblemente cuando los grupos subordinados perciben y tienen conciencia de las privaciones y frustraciones a que están sometidos. El antagonismo de casta es la fuerza que subraya, en todas las ocasiones, los motivos que llevan a los indios a la rebelión y que se expresan como movimientos nativistas o revivalistas.

La ausencia de signos abiertos de hostilidad en las sociedades divididas en castas no quiere decir que los grupos étnicos subordinados acepten de buen grado el arreglo social; simplemente significa que los mecanismos dominicales sumisivos —métodos caritativos de opresión, despotismo benevolente, paternalismo—[48] operan eficazmente. En el sudeste asiático, según se afirma, tales mecanismos lograron mantener en función el sistema de casta durante cuarenta siglos; en Mestizo América llevan ya cuatro siglos de operación en su modalidad indoladina. La actualización de los mecanismos dominicales, por contragolpe, refuerza la unidad y sinergia del grupo sometido haciéndole aislado, restringido, autosuficiente y contenido; con ello ponen barreras a la aculturación y a la evolución y desarrollo progresista de las *etnias* que sufriendo segregación y segregándose ellas mismas, limitan el acceso de una gente con otra, esto es, la libre circulación.

La tentativa de construir un sistema de absoluta desigualdad social es intrínsecamente contradictoria. La propia escala de valores por medio de la cual una casta se juzga mejor que la otra, hace que sus integrantes traten de mejorar y ganar prestigio; con ello afectan la posición del grupo propio. Un cambio de posición, la modificación de la fortuna económica, la alteración en la observancia de las reglas y tabús, afecta el sistema. La idea de la desigualdad absoluta no es sólo interiormente incoherente, sino incompatible con las necesidades fundamentales de la sociedad. Requeriría un orden completamente estático y toda sociedad por la

simple interacción de su estructura, como lo hace notar Kingsley Davis, engendra fricciones que cambian esa estructura;[49] por otra parte, las condiciones externas en que vive la sociedad cambian constantemente. El sistema de casta es una forma de estructura social arcaica, y a todas luces obsoleta, que no tiene razón ni posibilidad alguna de sobrevivir al lado de una sociedad industrial moderna.

Las relaciones indoladinas en Mestizo América llenan las condiciones que impone la definición propuesta de casta; son relaciones de casta e histórica y sociológicamente es correcto designarlas como tales.

IX. JERARQUÍA DEL PODER

UNIVERSOS DISTINTOS

Los países mestizo-americanos son estados nacionales en vías de formación que tienen derechos establecidos sobre un territorio deslindado dentro del cual ejercen funciones de gobierno. Toda la población que habita en el territorio está sujeta a la legislación, el orden y la tasación públicos y se beneficia con los servicios que suministra la administración. El común de los nacidos en el territorio —con las excepciones que impone la edad, el sexo, el ingreso y la instrucción— gozan del *status* de ciudadanos y, en consecuencia, tienen el derecho de votar y ser votados para el desempeño de un *rol* en la estructura del poder. Esa estructura se compone de tres niveles importantes, constituidos: 1) el más alto, por el gobierno central, que tiene por sede la capital de la República; 2) el intermedio, por el gobierno estatal o departamental, que se aloja en la ciudad más importante de una zona administrativa, a veces muy extensa, y 3) el más bajo, por el gobierno local, establecido en una ciudad secundaria o en un centro ceremonial que funciona como núcleo de una circunscripción territorial menor, llamada municipio, parroquia o distrito. Los estados nacionales que participan de formas federales de organización política designan por elección a los funcionarios que ocupan cargos en los tres niveles; los países de organización centralista nombran, por designación emanada del primer nivel, a muchos de los empleados del segundo y tercer niveles.[1]

Las regiones de refugio abarcan, por lo general, un número mayor o menor de municipios y, en ocasiones, algunas de ellas llegan a coincidir con la jurisdicción de un estado o departamento. No es ésta, sin embargo, la norma; con más frecuencia comprende la extensión superficial de un cantón, una provincia o cualquier otra división territorial media. Las regiones de refugio no forman, por otra parte, unidades administrativas y si sus metrópolis se desenvuelven como centros de acción que toman y ejecutan decisiones

que afectan a los municipios de la región, ello se debe a la posición de esas metrópolis como cabeceras religiosas, sociales, económicas y culturales y no a una posición administrativa preponderante. El municipio metropolitano, formalmente, no tiene jurisdicción sobre los municipios rurales que constituyen su *hinterland;* no obstante, los patrones de conducta tradicionalmente estatuidos validan la ingerencia citadina en las entidades políticas, supuestamente autónomas, que están comprendidas en su esfera de influencia y configuran una estructura de poder que presenta características particulares. Esto se debe a que los países mestizo-americanos, en verdad, no son estados nacionales totalmente constituidos sino naciones en proceso de formación que, en sus regiones de refugio, gobiernan sobre poblaciones heterogéneas que interactúan como dualidades dialécticas.

En esas regiones, aunque la población está sujeta a un sistema único de nexos políticos sólo una parte de ella tiene conciencia plena de lo que significa la nación como entidad social comprensiva y, por tanto, es la que participa con interés en la actividad política de ámbito nacional y la que siente formar parte de una patria cuyas fronteras exceden los límites estrechos de la comunidad parroquial. En las regiones de refugio ese segmento de la población total está representado por el grupo que a sí mismo se da la designación de ladino. Aunque localmente se encuentra en franca posición de *minoría*, al enlazarse sentimental y estructuralmente con la población mayoritaria o dominante del país, se sitúa con el rango de grupo superior en la ecuación regional.[2]

En la posición subordinada de población dependiente se encuentran los grupos étnicos nativos organizados como sociedades parroquiales. Sus miembros no tienen un concepto claro de lo que es la nación ni participan activa y conscientemente en la maquinaria política nacional. El universo social de estos grupos étnicos se encuentra reducido a la parroquia; tienen formas de gobierno privativas, débilmente articuladas con los patrones nacionales y, debido a que poseen lenguas distintas a la oficial y culturas distintas a la nacional, la comunicación entre el universo parroquial del indio y el universo nacional del ladino es difícil y se conduce a base de

relaciones de super-subordinación que colocan a los indios en posición anómala.

Las sociedades parroquiales indias son diversas entre sí, en ocasiones tan distintas que configuran culturas separadas con lenguas o variaciones dialectales propias que impiden o estorban la comunicación entre unas y otras. Cada grupo constituye una comunidad local, y el conjunto de comunidades en una región, una estructura horizontal que, a veces, se presenta como una pluralidad de culturas o un mosaico abigarrado de idiomas diferentes. Esta circunstancia ha llevado a diversos estudiosos a considerar a los países mestizo-americanos como estados multinacionales compuestos por un gran número de sociedades plurales.[8] Cada una de las comunidades parroquiales de cultura diferente constituiría una sociedad aparte, de carácter nacional, establecida en relación desigual frente a la sociedad nacional dominante o mayoritaria. El compendio total de las sociedades plurales indias y la sociedad ladina dominante constituiría la sociedad global de un estado no nacional o multinacional.

Tal modo de interpretar la realidad no hace sino distorsionarla ya que ignora las diferencias que existen entre los ladinos de una y otra región de refugio y entre estos ladinos y la población global de cultura nacional. Además, examina la situación como si ésta fuese un fenómeno acabado y no una coyuntura en constante proceso de cambio que viene integrando a las sociedades parroquiales, una a una, en la sociedad nacional. Bien visto, las comunidades indias, no obstante su pluralidad cultural, constituyen —tomadas en su conjunto— un universo social único, el indio, en confrontación con las sociedades ladinas que, a pesar de sus variaciones culturales regionales, constituyen otro universo social único, el ladino. Ambos universos, el indio y el ladino, luchan por constituir un universo social nuevo —el nacional—, que el desarrollo histórico logró ya en las regiones culturalmente más evolucionadas. Los países mestizo-americanos pueden aparecer como estados multinacionales sólo si se analizan estáticamente; cuando se contemplan como procesos, son estados nacionales en formación. Por eso, quienes propalan el establecimiento formal de naciones múltiples o de

un estado no nacional, acaso sin saberlo, están proponiendo detener el proceso de conjugación de la dualidad social existente.[4]

La República de indios

Las discusiones y controversias a que ha dado origen el problema de las nacionalidades deriva, en gran medida, de una interpretación inadecuada o inauténtica de lo que es la comunidad indígena. Adams, un poco injustamente, ha llegado a llamar a la comunidad un mito.[5] Para su debida comprensión tendremos necesidad de aludir a los orígenes de esta institución que fue creada por el colonialismo español como un instrumento de gobierno indirecto que permitió a la minoría extranjera la pacífica explotación de los recursos humanos y materiales de la tierra recién descubierta. La institución fue organizada siguiendo al pie de la letra el modelo de la comuna española; se copiaron sus normas y reglamentos, se reprodujeron sus fines y funciones y se le dotó de un personal cuyos nombres y responsabilidades correspondían exactamente con sus equivalentes europeos. El préstamo cultural fue impuesto a la población vencida, pero ésta no lo aceptó sin reservas.

Cuando los historiadores de la cultura dedican sus afanes al estudio de la comuna india, como es de esperarse, toman los datos significativos que les sirven para sus reconstrucciones de la fuente abundante compuesta por los documentos que ordenaron la institución; las cédulas y ordenanzas que aplicaron las normas en casos particulares. Enfocado el estudio desde tal perspectiva la institución analizada inconcusamente se ostenta como una comunidad de tipo español. Así lo hace Antonio García en un célebre ensayo.[6] Para él la comunidad que diseñó y heredó la Colonia fue impuesta sobre grupos étnicos que carecen de una mentalidad monetaria, que tienen una escala de valores muy limitada, que no han ideado conceptos políticos, que no orientan racionalmente su economía ni saben ampliar el ámbito de sus conquistas culturales. La metrópoli, al imponer la comuna sobre la población vencida, también pensó que los indios habían perdido sus conceptos políticos, económicos y culturales cuando logró decapitar la cultura indígena

mediante la destrucción de la *élite* dirigente. Aquella parte de la *élite* que no pereció en el episodio de la conquista y aceptó colaborar con el grupo dominante le fue adscrita condición de nobleza —siempre conforme al modelo español— y se le concedieron funciones de gobierno para facilitar, por su intermediación, el aprovechamiento de la masa campesina.[7] Los privilegios y deberes que se asignaron a esa nobleza la hizo aparecer —mientras los intereses coloniales la consideraron útil— como un traspaso mecánico de formas europeas en el escenario de la estructura política india, esencialmente distinto.

El error de las autoridades coloniales y de los historiadores culturales que dependen, para emitir sus juicios, de los documentos producidos por el grupo dominante, es no advertir que si bien es cierto que el continente de la comuna india es fundamentalmente español el contenido es eminentemente indio. La comuna, en efecto, recibió el nombre castizo de común o república de indios, reserva o parcialidad indias; sus funcionarios fueron llamados gobernadores, alcaldes, regidores, capitanes o alféreces, designaciones todas ellas aceptadas por la terminología política peninsular. Las comunas indias, es verdad, no tuvieron el elevado *status* de los ayuntamientos españoles, ni sus funcionarios dispusieron de la dignidad y abolengo de sus correspondientes europeos. Para señalar su menor valía se les llamó alcaldes, regidores o capitanes de república y siempre se encontraron supeditados a los oficiales reales, corregidores y alcaldes mayores; cargos que recaían en los extranjeros. Sin embargo, las diferencias entre la comunidad indígena y el ayuntamiento español no residen, como a menudo se supone, en la suma mayor de prestigio que una y otro detentan o en la cantidad mayor o menor de poder que una y otro ejercen. Las diferencias, aun habiéndolas, no son de más o menos, son diferencias de cultura, fundamentales y significativas; los universos sociales del colonialista español y del indio asediado son, no sólo diferentes, sino contradictorios; son universos en oposición.

Hoy día persisten las diferencias substantivas en las comunidades que representan los polos extremos de la contradicción; pero, en aquellas otras que experimentaron con vigor las consecuencias de los procesos de aculturación e integración, los extremos se con-

jugaron a tal punto que las comunidades nativas —sociológicamente consideradas— han dejado de ser indias, aun cuando legalmente sigan conservando su antiguo estatuto. En Perú, como bien lo advierte Dobyns, gran número de comunidades indígenas hace ya mucho tiempo que no cuentan con indios;[8] en Colombia, Hernández de Alba describe una situación semejante en ciertas comunidades del Cauca y Tierra Adentro.[9] En México, un número crecido de comunidades indígenas, legalmente registradas como tales, dejaron de serlo desde los años violentos en que la Revolución sacudió la vieja estructura; en todos los países mestizo-americanos es posible encontrar comunidades indias que se han integrado a la sociedad nacional. Las comunidades que se ordenaron como pueblos artesanos especializados —los tarascos serranos en México, los otavaleños en el Ecuador, los pueblos del valle del Mantaro en el Perú— son casos ejemplares de regiones de refugio que, al perder su condición prístina, permiten, al observador contemporáneo, el estudio objetivo del proceso de integración.[10]

El proceso, desde luego, no ha sido general en su comprensión, ni semejante el ritmo de su desenvolvimiento en todos los países; en cada uno de ellos es posible descubrir comunidades que han experimentado muy pocos cambios; en las que persisten formas de organización preponderantemente coloniales. En otro lugar hicimos notar hasta qué punto las repúblicas de indios, conservaron en su contenido rasgos y complejos culturales que procedían de la más remota antigüedad india.[11] Hace apenas un lustro Pedro Carrasco, contestando indudablemente a quienes afirman el carácter español de la comunidad india, volvió a enfatizar la importancia del contenido indio en la organización del común.[12] Nuestra insistencia tiende a poner de relieve el hecho de que, no obstante que las formas de gobierno precolombinas fueron tenazmente perseguidas por el colonialismo europeo —con la misma tenacidad con que fueron decapitadas las altas culturas americanas— la destrucción no alcanzó la total extinción; la deculturación por grande que sea nunca llega a alcanzar los términos absolutos. En Mestizo América persistió y persiste la cultura agraria indígena y con ella las formas políticas que la caracterizaron. La imposición del complejo político representado por la comuna española no se llevó al cabo sobre

una tabla rasa; los indios sujetos tenían y defendían los conceptos políticos tradicionales. Debido a ello las comunidades indígenas, hoy día, representan *tempos* distintos de un proceso de conjugación de formas y conceptos políticos de culturas en conflicto que, no obstante los siglos transcurridos de contacto continuado aún no han logrado la completa y cabal resolución de sus contradicciones originales.

Una de las ventajas indudables del enfoque etnohistórico, que confronta los datos del pasado con los hallazgos del presente, es la luz que arrojan los materiales etnográficos, recogidos mediante el estudio de las comunidades supérstites, sobre la interpretación de los datos históricos y, en debida reciprocidad, la penetrante iluminación que los datos del pasado esparcen sobre los patrones de conducta que configuran las instituciones actuales y que, sin ese auxilio, son arduos de comprender en su exacto significado. La historia cultural aisladamente, al igual que la etnografía estructural aisladamente, difícilmente alcanzan a descifrar el pensamiento que subyace en los aspectos formales de la actual comunidad indígena.

La base territorial

Las comunidades indias supérstites pueden acomodarse en dos casilleros separados; en el primero caben las llamadas comunidades de origen, que son las comunidades por antonomasia por conservar una autonomía política formal que las convierte en pequeñas repúblicas independientes o células políticas menores en la estructura del estado nacional. En el segundo se ubican las comunidades de hacienda, que se caracterizan por su establecimiento en una base territorial enajenada y porque el hacendado o su representante ocupan el cargo de mayor jerarquía en la estructura del poder. En la comunidad de hacienda los indios tienen derechos reconocidos sobre la tierra y el hacendado tiene obligaciones reconocidas respecto a los indios.[13] Bien visto, el hacendado es un substituto del *cacique* o *curaca* en sus relaciones con los *acasillados, huasipungueros* o *yanapas;* terrasgueros que componen la comunidad sierva.

En aquellos países mestizo-americanos que han experimentado un proceso efectivo de redistribución agraria, las comunidades de hacienda han revertido a la forma primitiva de comunidades de origen mediante la restitución, a los pueblos, de las tierras usurpadas por la hacienda y la liberación de la servidumbre que sufrían los peones.

La comuna indígena fue tempranamente dotada de una base territorial que, por lo general, coincide con la extensión superficial que el grupo étnico ocupaba en el momento de la Conquista. Las descripciones geográficas del siglo XVI dan noticias sobre la jurisdicción de los antiguos señoríos indígenas y hacen ver cómo la extensión del señorío sirvió para deslindar la base territorial de las alcaldías mayores o corregimientos de la época colonial, que pasaron a municipios o parroquias en la época independiente. Sol Tax, al estudiar los municipios mesoamericanos, hace notar que representan, sin lugar a dudas, unidades sociales y culturales —con un tipo definido de organización política— que corresponde a divisiones étnicas básicas.[14] Los grupos municipales pueden tener un idioma distinto o una lengua común; en este último caso cada grupo étnico posee una variedad dialectal que permite descubrir, por el número y calidad de las variaciones significativas, el tiempo que tienen transcurrido como unidades sociales independientes o como grupos políticos segregados. La indumentaria particular para cada grupo municipal, es uno de los símbolos más visibles de la separación étnica.[16]

El territorio que constituye la base material de la comunidad fue otorgado en propiedad a sus miembros mediante merced que en ellos hizo la metrópoli colonial. Algunas comunidades —particularmente las más aisladas o las establecidas en las regiones de geografía en extremo hostil— lograron conservar la propiedad de las tierras desde que le fueron mercedadas hasta la época actual; pero no todas tuvieron tanta fortuna. Las más fueron invadidas por pobladores españoles o criollos que les tomaron porciones de bosques, pastos, aguas o tierras de pan llevar y limitaron los recursos de la comunidad a tal grado que la pusieron, en verdad, al umbral de la subsistencia. En otras ocasiones los pobladores despojaron a las comunidades de origen de la propiedad total de las

tierras y las redujeron a comunidades de hacienda. En este último caso los comuneros conservaron ciertos derechos sobre el territorio, que los fijaba al mismo, a cambio de la prestación de una variedad de servicios, entre los cuales algunos herían la dignidad de la persona. Por persistir en una época que pone en alta estima los derechos del hombre, estas comunidades, y sus integrantes, han sido objeto de dramatización y de distorsión por la creación literaria.[16]

El territorio de la comunidad —particularmente en el *habitat* de montaña— no es uniforme; se extiende por diversos niveles con recursos diferentes, que ayudan a mantener la automonía comunitaria. Las comunidades que rodean el lago Titicaca disfrutan de las aguas superficiales de sus márgenes, que les permiten la explotación de la fauna y la flora acuática, tierras agrícolas en la pampa inmediata y pastos en la puna que corre por los cerros. El territorio vertical de las comunidades andinas se reproduce, en escala menor, en las comunidades montañesas mesoamericanas que pueden levantar, en distintos lugares de su territorio, cosechas de tierra fría y templada o de tierra templada y caliente. A esta diversidad territorial se agrega la que proviene de la diferente calidad de los suelos y de la variedad que proviene de las posibilidades de riego, de la conservación de la humedad —cuando las tierras forman parte de las vegas de los ríos— o de la ausencia de otras fuentes de agua que no sean las que suministra el temporal. Los derechos que tienen los comuneros sobre el usufructo de las aguas, las tierras, los bosques y los pastos, como es de suponer, varían según la naturaleza de esos recursos. Unos son usufructuados en común y otros privadamente por cada grupo familiar; en consecuencia, son objeto de ordenamientos políticos distintos.

Como bien lo advierte Murra, el uso del término *propiedad*, con referencia a la condición legal de las comunidades indias, conduce a menudo a concebir equívocamente la relación del grupo corporado con la tierra.[17] Las normas europeas tienden a convertir a los miembros de la comunidad en co-propietarios de una corporación territorial, de una co-propiedad que implica la participación sistemática en negocios comunes, políticos y religiosos y en que cada comunero aparece como el propietario privado de una sementera.

No obstante el largo período de actuación del dominio colonial, los grupos étnicos que conservaron su identidad no concibieron la relación con la tierra al modo occidental; ésta fue concebida como una relación mística en que el comunero y el territorio, personalizado como sobrenatural guardaban vínculos de mutua reciprocidad que les comprometían en una serie institucionalizada de lealtades, derechos y obligaciones. Los miembros de la comunidad corporada, más que co-propietarios, se consideraban co-derecho habientes. Como co-partícipes de una cadena de reciprocidades constituían la comunidad corporada; en parte unidos por las relaciones de parentesco y en parte por su co-participación en derechos y obligaciones con respecto al territorio; constituían un clan territorial.[18]

La extensión superficial de un municipio constituye en Mesoamérica la base material de un grupo étnico corporado en comunidad; en los países andinos, donde el desarrollo histórico actuó conforme a módulos diferentes a los mesoamericanos, el grupo étnico no se organizó en comunidades que abarcan la circunscripción de un municipio o su correspondiente sudamericano, la parroquia o distrito.[19] Se pulverizó en comunidades de tamaño reducido constreñidas al territorio y los habitantes de un *ayllu* —equivalente del *calpulli* mesoamericano— que tomaron la designación de anejos o parcialidades. No obstante esa pulverización, para efectos administrativos, la parroquia o distrito, es la célula de la organización política republicana, a la manera como lo es el municipio en Mesoamérica. Distritos como los de Pisac o Chincheros en el Perú están compuestos por una cabecera cuya jurisdicción comprende un número variable de comunidades-*ayllu* que, unidas, forman la comunidad-*llacta* o pueblo.[20] Esta última es la que, en verdad, constituye la unidad social y cultural que define al grupo émico.

La unión de anejos, parcialidades o parajes no se realiza, por supuesto, arbitrariamente; la conexión se lleva a cabo mediante el principio —que van Zantwijk llama de dualidad competitiva— que divide a los *ayllus* o *calpullis* en dos mitades —*moitiés*— en rivalidad institucionalizada.[21] Sivert denomina a estas mitades *fratrías* en su estudio de Oxchuc[22] y Rubio Orbe, en su monografía de Punyaro, nos relata la forma que toma esa rivalidad.[23] La *moitié* de la cual es parte Punyaro, con la mitad opuesta, enta-

blan una guerra florida que tiene por finalidad la posesión de un templo bajo la advocación de San Juan. En el combate no se permite el uso de armas ofensivas, con la excepción de los puños, sin embargo de lo cual son frecuentes las lesiones graves que, en ocasiones, conducen a la muerte. La rivalidad institucionalizada entre las dos *moitiés* de la comunidad-*Hacta* dura sólo un día, pasado el cual retorna la vigencia de relaciones normales entre los *ayllus* opuestos.

Los *ayllus* o *calpullis* no siempre constituyen un establecimiento compacto; las más de las veces están formados por la unión de un número variable de caseríos o linajes, a su vez compuestos, por la congregación de grupos domésticos o familias extensas. Estos grupos domésticos son las unidades socio-económicas menores de la comunidad y, en consecuencia, las que poseen concretamente los derechos y obligaciones para con la tierra, los bosques, los pastos y las aguas. Esos derechos y obligaciones, como es de suponer, son distintos para los recursos diferentes y, para un mismo recurso, distintos también según la naturaleza del mismo: los pastos, los bosques, los productos del lago, las tierras destinadas a la roza, configuran derechos y obligaciones a que tienen acceso los miembros todos de la comunidad; en tanto que las tierras de riego, las de humedad que se cultivan de año en vez, los frutales que crecen en las huertas y los totorales pueden usufructuarse a base del reconocimiento de derechos y obligaciones ubicados en la familia extensa. Las limitaciones y servidumbres que se impone a esos derechos y obligaciones, entre los cuales se halla la prohibición de vender la tierra a miembros extraños a la comunidad, impiden la formación del concepto de propiedad conforme al pensamiento occidental.

Dualidad complementaria

El *geronte* —pariente más anciano o más prominente del grupo doméstico— es quien representa al grupo hacia afuera, esto es, el que toma las decisiones en lo que concierne al trato con otros grupos domésticos emparentados o simplemente, de la propia ve-

cindad; en él recae la autoridad, el poder institucionalizado. Las decisiones, en lo que respecta al gobierno interior del grupo doméstico, son tomadas por la mujer de mayor edad y experiencia; es la autoridad interna, la que ejerce el poder hacia adentro. El caserío, el paraje y la comunidad, conforme a la pauta anterior, tienen un cuerpo de autoridades internas y otro de externas. En ellos los cargos de mayor responsabilidad son ocupados por *gerontes* —matrimonios— llamados comúnmente *principales.*

La dualidad complementaria de funcionarios internos y externos da forma a un gobierno dual que se configura de muy distinta manera según las regiones y los países.[24] En aquellas comunidades compactas o centroceremoniales, donde el grupo étnico logró persistir sin la admisión en su seno de enclaves extraños —*mistis*, ladinos, *cholos* o *revestidos*—, hay un cuerpo de gobierno interno de patrón tradicional que tomó su forma actual durante la dominación colonial y que tiene a su cargo los negocios que surgen de las relaciones entre los miembros de la comunidad y entre éstos y los sobrenaturales nativos. Este cuerpo de gobierno cuenta con la sanción y el consenso general y quienes en él participan gozan de la mayor autoridad, honra y estima. El uso del poder en tal cuerpo confiere *carisma,* fuerza mística, condición sacra, que se incrementa con la edad y el ejercicio de la autoridad, a tal punto que los *gerontes* que alcanzan los cargos más altos de la jerarquía del poder son sujetos que despiertan en el común los sentimientos ambivalentes de amoroso respeto y temor obsecuente que inspiran los sobrenaturales. El poder de que se hallan investidos es a veces tan inconmensurable que el contacto con su peligrosidad obliga a la comunidad a sacrificar a quienes lo poseen. Muchos de los asesinatos de brujos registrados y castigados por la legislación nacional no son otra cosa que el aniquilamiento de *gerontes* cuyos poderes exceden la capacidad de sumisión y conformismo del hombre común.[25]

En esas comunidades la autoridad externa está representada por el cuerpo de gobierno constitucional. Este cuerpo cuenta con la sanción de la sociedad nacional, formalmente articula a la comunidad con el gobierno departamental y, por su intermedio, con las instituciones democráticas de la República. Es este gobierno ex-

terno el único legalmente reconocido y el que tiene por encomienda el trato con los extraños a la comunidad. Los cargos externos, por lo general, no otorgan honra o prestigio. Quienes los ostentan son a menudo considerados por los indoctos como las autoridades máximas del grupo étnico; pero, en realidad se encuentran subordinados a la autoridad de los *gerontes* que integran el cuerpo de gobierno interno. El gobierno externo está compuesto por jóvenes que inician su carrera en la jerarquía política; el desempeño adecuado del encargo les abre las puertas para el ingreso al cuerpo de gobierno interno.

En las comunidades compactas, en las que una parte del pueblo se encuentra ocupada por indios y la otra por no indios, el gobierno constitucional está, por lo común, en manos de los últimos. Los naturales conservan *sub-rosa* el cuerpo de gobierno interno y tienen como autoridad externa en el gobierno constitucional, a uno de los suyos con un cargo de alcalde segundo o regidor, poco ostensible. El hecho de que exista tal representación en modo alguno significa que ésta se halle dotada de poderes bastantes para tomar decisiones que afecten al grupo étnico. Su *rol,* como bien se habrá advertido, es uno de los más difíciles e ingratos, ya que tiene por encargo, por una parte, transmitir al gobierno interno de la comunidad las decisiones que toma el gobierno nacional para que se cumplan al pie de la letra y, por otra parte, sus representados exigen de él interfiera y contradiga esas decisiones cuando afectan los intereses comunales.[26] En las comunidades centroceremoniales donde la cabecera es un enclave ladino, *misti* o *cholo,* puede existir representación india en el gobierno constitucional; en tal caso la representación constituye el gobierno externo de la comunidad; el interno funciona separadamente en el propio centro ceremonial o está distribuido en los parajes, anejos o parcialidades. Cualquiera que sea la situación —por demás está decir que son múltiples y diversas— hay siempre una dualidad complementaria de gobiernos: el interno, acatado sin disputa, y el externo, con poca estima y autoridad, articulado con la sociedad ladina. No obstante la debilidad manifiesta del gobierno externo, explicable por la función de coyuntura que desempeña, cuando la comunidad se desorganiza es el que persiste. Esa desorganización significa un reaco-

modo de las relaciones políticas con la sociedad nacional y en él la autoridad externa es la que tiene la palabra. La toma del poder por los jóvenes en las reorganizaciones de las comunidades indígenas que sufren el impacto de los movimientos mesiánicos o revolucionarios son índice de la tendencia subyacente encaminada a desafiar la autoridad de los *gerontes*.

Otra dualidad complementaria es importante en la organización política indígena; la que pone frente a frente las funciones civiles y las ceremoniales. Esta dualidad no es, como la anterior, de procedencia aborigen; parece más bien originada en la dicotomía griega que separa el cuerpo del alma, lo natural de lo preternatural, lo que es del César de lo que es de Dios. El común o república fue concebido por el colonialismo español como una institución destinada a tratar los negocios seculares involucrados en la explotación de los indios. Pronto hubo de aceptar que a esa institución se acoplara otro organismo, en parte derivado de las cofradías o hermandades religiosas, que tenía por finalidad el trato con lo sobrenatural.[27] Al constituirse la dualidad complementaria los indígenas la consintieron formalmente; en su visión del mundo las esferas de lo secular y de lo sagrado se traslapan sin que exista línea de división o solución de contigüidad. El cuerpo de gobierno secular cumple funciones ceremoniales y a su vez, el cuerpo de gobierno religioso ejerce funciones civiles. En ocasiones es difícil definir si un *geronte* desempeña un cargo civil o un cargo religioso; las más de las veces es el investigador el que ubica al funcionario en una u otra categoría tomando como indicadores para hacerlo su designación o la preponderancia de sus funciones.

Por otra parte, el carguero, en el transcurso de su carrera política, pasa de un cargo preponderantemente religioso a otro preponderantemente civil, ubicados en la escala de rangos que compone la jerarquía formalmente dual. En realidad, son los cargos de carácter sagrado los que otorgan prestigio y autoridad, según se desprende del enorme esfuerzo, en bienes y servicios, que impone su cumplimiento. Los cargos cívicos por el escaso coste y esfuerzo que requieren, se antojan pausas o descansos que se toma el comunero en el camino que recorre para la consecución del poder. La importancia relativa de uno y otro cuerpo de gobier-

no puede medirse observándolos en la etapa crítica en que la comunidad se desorganiza para reintegrarse a la sociedad nacional; entonces, es el cuerpo religioso el que persiste con inusitada tenacidad, resistiéndose tozudamente a subsumirse en la iglesia nacional.

La escala jerárquica

Al esbozar el modelo de estructura política de la comunidad indígena no debemos perder de vista que representa sólo una construcción ideal que al aplicarse a una comunidad concreta no ajusta en todas sus partes. Factores numerosos, como la presencia de enclaves ladinos o *cholos,* la densidad demográfica, el nivel de la tecnología, el volumen y la calidad de las especializaciones, la importancia relativa de la esfera económica de mercado respecto a las esferas de subsistencia y prestigio, el grado y monto de actividad de los mecanismos dominicales que mantienen la segregación y otros más, introducen variaciones considerables. El modelo, consecuentemente, sólo puede incluir los rasgos significativos que con mayor frecuencia se recogen.

Los integrantes de una comunidad indígena organizan su vida pública en torno a una serie de cargos escalonados que constituyen la jerarquía del poder. Todos los integrantes de la comunidad al llegar a la edad adulta, esto es, al contraer matrimonio, tienen el derecho y la obligación de formar parte de la jerarquía del poder. Solamente los física o mentalmente incapacitados, los forasteros avecindados en la comunidad y los comuneros que migran a las plantaciones en procura de un salario, quedan excluidos de participar en la jerarquía. Esta característica de inclusión comprensiva es uno de los rasgos más constantes de la estructura política de la comunidad indígena. Nash lo considera tan significativo que no duda en asignarle, según ya lo hicimos notar, la cardinal importancia que en otros grupos humanos tienen las relaciones de parentesco o el sistema de clases sociales.[28]

Desde el punto de vista de los miembros de la comunidad la jerarquía es el instrumento por medio del cual el individuo, como representante de una familia nuclear, de una familia extensa, de

un linaje o de una *fratria* se encuentra obligado a prestar servicios a la comunidad y a redistribuir los bienes de capital que pueda haber acumulado en exceso durante los años activos de su vida. Cada comunero, sin excepción, sirve un cargo que no le es remunerado con privilegios de beneficio sino con privilegios de honra y estima. Ello quiere decir que, por los servicios que rinde a la comunidad, el *carguero* no recibe retribución alguna en especie o dinero sino en respeto y estimación que recaen en él y en los miembros de su familia, de su linaje o de su barrio.

El recién casado ingresa a la jerarquía a una edad temprana e inicia el noviciado con el desempeño de los *roles* más modestos; los más bajos del gobierno cívico o ceremonial, los menos importantes en los cuerpos interno y externo de mando. Transcurrido un año permanece en disponibilidad para ser elegido una y otra vez al cargo inmediatamente superior, cosa que ocurre después de un período de descanso —de renovación de fuerzas— de duración variable. Asciende así, en el correr de los años peldaños más y más altos en la escala del poder, alternando las funciones religiosas con las seculares, el trato de los suyos con el de los extraños. El desempeño de un cargo otorga a quien lo pasa el carácter de *pasado* y en tal condición conserva la suma de prestigio y de poder que le permitió ocupar la posición alcanzada; cuando pasa las posiciones más elevadas adquiere el rango de *principal*, anciano o *geronte* y con ello el poder y *carisma* que traen aparejados el ejercicio de la autoridad.

El número y la posición de los cargos en la escala jerárquica se reduce, en ocasiones, a unos pocos; pero, en otras, se expande hasta constituir cuerpos voluminosos de funcionarios que, medidos de acuerdo con los criterios economizantes a que nos hallamos habituados por la cultura industrial, se antojan excesivos para satisfacer el escaso monto de los negocios públicos. Los rangos se ubican en niveles distintos de la escala, en grupos de cargos que son distinguidos como chicos y grandes; situados los primeros en los peldaños inferiores y los últimos en los superiores. En algunas comunidades estos niveles funcionan paralelamente con un sistema de grados de edad o los sustituyen. Cada grupo de edad o nivel de rangos tiene funciones definidas en la vida cívica y cere-

monial y ocupan sitiales separados en las reuniones del cabildo o en las ceremonias de las hermandades.[29]

Los cargos en la jerarquía del poder se pasan a un cierto coste. Los puestos menores, que comprenden la ejecución de tareas no calificadas, tales como las de conducir mensajes, asear el templo o la municipalidad, cuidar el orden y la policía del pueblo, implican gastos escasos para el *carguero* y su familia. A veces los costes quedan reducidos a la simple manutención del aspirante a *geronte* durante el año de su estancia en el centro ceremonial. En cambio, los cargos de prioste, mayordomo, pasión, fiscal y otros más, imponen el dispendio de grandes sumas de bienes y servicios que requieren el endeudamiento familiar o la paciente acumulación de alimento, licor y dinero para su redistribución en las festividades ceremoniales. El pago de los derechos eclesiásticos que el sacerdote cobra por celebrar la misa o por sancionar con su bendición el juramento del cargo y su asunción; la adquisición de ceras y candelas, flores y adornos; la contratación de conjuntos musicales, la quema de fuegos y cohetería, el precio del banquete y la embriaguez ceremoniales son tanto más elevados mientras más alto es el rango que se ocupa. Por ello, no todos los comuneros pueden alcanzar los peldaños superiores; hay renuencia considerable para aceptar cargos que involucran enormes sacrificios para el grupo doméstico y sólo la presión social y la recompensa en honor y poder que el cargo otorga hacen posible que unos cuantos aspiren y pasen los peldaños últimos de la escala.

Los rasgos significativos que configuran la estructura política de la comunidad indígena le otorgan a ésta una naturaleza diferente a la que detenta la sociedad nacional. El logro de un rango, sobre todo de un rango elevado, dota a quien lo pasa de conocimientos mágico-religiosos, de *carisma* y poder que destinan al servicio y protección de la comunidad. La cosmovisión del indio concibe el poder sobrenatural como el poder por antonomasia; como la fuente de la que emanan las restantes formas de poder. La idea del cargo, literalmente, como un cargo o peso y no como una prebenda que pueda ser utilizada para provecho y protección personal, es congruente con la ideología de la comunidad; el pase de un cargo es índice inequívoco del poder de que dispone la

persona; la autoridad que adquiere e incrementa la deriva del valor demostrado por la ostentación de ese poder. El *carguero,* mediante el adecuado desempeño de su *rol,* ha hecho patente el poder de que se halla investido; así lo manifiesta la afortunada y feliz protección que dio a la comunidad al cumplir su encomienda.[30]

El *geronte* es poseedor de una fuerza mística que una vez conseguida no puede ser revocada porque no fue conferida con el rango; porque es independiente del cargo. El *geronte* es, entonces, inmune a la envidia, a la maldad y a la hechicería; sólo su muerte física, violenta o natural, es capaz de destruir la substancia misma del poder. Tenida cuenta de la conceptualización indígena del poder, es indudable que el universo social en que vive, y del cual forma parte inseparable, es fundamentalmente distinto de aquel en que actúa el ladino y el *cholo.* La diversidad, según ahora es fácil advertir, no es cuestión de grado en el ejercicio del poder, sino de diferencias significativas en ese ejercicio.

La comunidad indígena es un universo moral limitado, por el escaso número de sus componentes y por la estrechez de su territorio; los rasgos que configuran la estructura del poder, en tales circunstancias, hacen posible que la jerarquía política sea, en realidad, la única estructura que ordena las relaciones de los comuneros entre sí y las de éstos con los extraños y los sobrenaturales nativos y foráneos. El poder, y quienes lo detentan, tienen un contenido francamente *carismático,* que rara vez se observa entre ladinos y *cholos;* el gobierno indígena es sacro en su esencia y, como tal, no ofrece campo alguno a las opiniones y juicios discrepantes. Los que pasan un cargo cuentan con la aprobación absoluta del linaje, el barrio y el pueblo; simbolizan la unidad, el consenso general de todas las personas que integran el grupo corporado.

Así orientada, la comunidad indígena contrasta en su genio y figura con la sociedad nacional. En ésta la estructura social de clases conduce ineludiblemente al conflicto; en consecuencia, las opiniones y juicios divergentes, las confrontaciones y desavenencias entre los grupos de presión en su lucha por el poder son, formalmente, el meollo mismo del sistema. Contrariamente, en la comu-

nidad indígena el consenso es el atributo peculiar que determina la naturaleza de las relaciones políticas y, además, el único permitido; de otra manera el carácter sacro del poder, al expoliarse por la disensión, carecería de significado. Sin embargo, de lo anterior, el hecho de que la armonía, la unidad de pensamiento y de sentimiento, conforme la actitud social de la comunidad indígena en sus relaciones internas no quiere decir que el consenso norme su articulación con la sociedad regional —y por su intermedio con la nacional— estructurada como un sistema de castas. Cuando analicemos los nexos externos de la ecuación regional advertiremos claramente que la coyuntura indo-ladina está regida por el conflicto continuado que mantiene en vigor el proceso dominical.

La ausencia de discrepancias en el funcionamiento de la jerarquía indígena podría interpretarse, románticamente, como la expresión de una conformidad; la aceptación voluntaria de las formas de conducta tradicionales sin ingerencia de la coerción física o moral. Ello nos llevaría a idealizar la comunidad, a la manera como lo hicieron los reformadores sociales que, en Mestizo América, fueron pioneros en la reformulación de una política indigenista revolucionaria.[31] Las discrepancias no son visibles porque el consenso se realiza como un proceso en el que el sentimiento y la opinión del común concurren en el examen de los problemas sociales. La jerarquía, en la comunidad indígena, actúa como un partido político único que discute entre sus miembros —en el partido como en la comunidad son miembros todos los adultos que componen la sociedad global o parroquial, según el caso —las normas a seguir por el grupo, como una unidad. Verificada la auscultación el consenso a que se llega es sostenido como general, invariable e inconmovible, esto es, como sacro.

Por otra parte, la estructura política de la comunidad no es una gerontocracia, como a menudo se supone.[32] Aun cuando el concepto de autoridad corre paralelo con el principio de ancianidad en el sistema de cargos, lo mismo que en el de parentesco, los que detentan el poder no lo alcanzan y mantienen en virtud de la edad sino por el conocimiento y experiencia adquiridos en el servicio de la comunidad; en el trato con los extraños y los sobrenaturales. Los jóvenes deben respecto a los viejos, pero no están

excluidos de la jerarquía; forman parte consubstantiva de ella; intervienen en sus funciones trascendentes; son oídos y tenidos en cuenta en las asambleas convocadas para tomar decisiones que afectan al grupo. Los *gerontes*, en verdad, pocas veces toman decisiones administrativas o ceremoniales sin consultar al común; el abuso del poder los pone, según reiteradamente hemos afirmado, en peligro de ser muertos.

Si por democracia entendemos, como lo quiere Lipset,[33] un sistema político que suministra oportunidades institucionalizadas para el cambio de los dirigentes gubernamentales y un mecanismo social que permite a la mayoría de la población influir sobre las decisiones más importantes, mediante la elección entre contendientes para los cargos políticos; la comunidad indígena debería ser catalogada como una democracia en cuanto concierne a su gobierno interno. De hacerlo así, estaríamos adscribiéndole una condición que no tiene porque el concepto de democracia configura rasgos que son extraños en las comunidades parroquiales de cultura agraria y economía de subsistencia; donde las relaciones de parentesco son esenciales y la visión sacra del mundo prevalece sobre la racional. El examen de las funciones de gobierno y de sus nexos con la sociedad nacional permitirán descubrir diferencias, a veces sutiles, que impiden aplicar, indiscriminadamente, los conceptos occidentales a la coyuntura de las regiones de refugio.

X. FUNCIONES Y NEXOS POLÍTICOS

LAS FUNCIONES DEL PODER

El sistema de cargos, que compone la estructura del poder en la comunidad indígena, es básico para la existencia y continuidad de la cultura tradicional; sin él la segregación que mantiene distintas a las sociedades india y ladina se desvanece. Se debe lo anterior a que la jerarquía del poder tiene funciones eminentemente integrativas que, directa o indirectamente, se encaminan a sustentar la cohesión del grupo propio y a defenderlo de los contactos con el mundo de fuera y de sus efectos desorganizantes.

Las funciones del poder en el gobierno indígena son variadas y están dirigidas, unas, a suministrar a los comuneros la membrecía o carta de naturaleza que les identifica como indios y les compromete a vivir las ideas y patrones de acción tradicionales. Otras, a ofrecerles una participación en el goce de los recursos; a ordenarles las reciprocidades y redistribuciones a que se hallan obligados para que el equilibrio social salve las graves desigualdades que generan la envidia y el conflicto. Otras más, se encaminan a servir como intermediarias entre el grupo y los extraños —los ladinos dominantes— o entre el grupo y los sobrenaturales de índole impredecible; las más de las veces benévolos, las menos, rigurosos en el castigo de quienes se desvían de las normas establecidas. Una última función, no por ello menos importante, es la que conduce al control social y usa la coerción física y moral para hacer que los indios se conformen con los patrones de conducta que rige desde tiempo antiguo en la comunidad.

Vamos a examinar detalladamente esas funciones; al aislarlas para su mejor análisis y comprensión no debemos perder de vista que nunca actúan como entidades o mecanismos independientes sino conjuntamente, como unidades inextricablemente enlazadas que concurren, todas ellas, a alimentar la integración social de la comunidad.

1. Definición de la membrecía

Uno de los rasgos más importantes de la estructura político religiosa de la comunidad —como ya fue señalado— es su carácter comprensivo. Todos los miembros adultos del pueblo o parcialidad, como *incumbentes* o como *pasados,* son parte integrante de la jerarquía del poder. En consecuencia, un comunero, realmente lo es sólo en la medida en que tenga derecho a participar, y *de facto* participe, en el gobierno del grupo. La residencia no basta; los ladinos o *mistis* que se introducen en la cabecera municipal y logran radicación permanente son considerados como enclaves extraños. Tampoco es suficiente el matrimonio con un miembro del grupo, si la relación de parentesco no conduce al ofrecimiento y aceptación de un cargo en la jerarquía. Casos como el antes expuesto difícilmente suceden ya que la comunidad tiende a formar círculos de propagación cerrados que la llevan a la endogamia.

La posesión actual o potencial de un cargo compromete a defender los símbolos y valores que mantienen unido al grupo étnico. El comunero, por el mismo hecho de formar parte de la jerarquía del poder, se encuentra comprometido a vivir y fortalecer las ideas y patrones de acción tradicionales. Aquellos que rehusan pasar los cargos sufren el menosprecio de sus parientes y allegados; son motivo de burla y escarnio porque el hombre no llega a ser un *hombre verdadero* mientras no pase un cargo.[1] Quienes persisten en su negativa son expulsados del pueblo o permanecen en él como residentes, pero en situación de hombres marginales, sin ciudadanía reconocida, en la condición de los descastados que prefieren las formas de vida ladina a las suyas propias. Al abandonar la participación en el grupo de origen los descastados se convierten en *revestidos* o *cholos;* su número es tanto más crecido cuanto mayor es la *anomia* de la comunidad. La estructura política, según se advierte, funciona como una fuerza integradora que da cohesión al grupo, define las fronteras de la comunidad y la membrecía dentro de ella.

2. Alocación de los recursos

La comunidad indígena —compuesta por la gente y el territorio— está en constante proceso de renovación. Algunos de sus miembros mueren; otros los reemplazan cuando, con el matrimonio, alcanzan la edad adulta y adquieren derechos sobre los hombres, la tierra y sus recursos. Éstos, las más de las veces, no son ilimitados, ni de igual monto y calidad en el *habitat* de que dispone el grupo; las tierras en cultivo requieren descanso, las aguas para el riego aprovechamiento adecuado, los pastizales la rotación de los potreros y la restante e infinita variedad de productos que suministra el medio exigen el usufructo ordenado para que, en un plano ordenado, participen todos y cada uno de los integrantes de la comunidad.

La alocación de esos recursos en cada una de las cabezas de familia, nuclear o extensa, es función principal de la jerarquía. Cada año el *curaca,* en unos casos, el cuerpo de gobierno interno y sus *gerontes,* en otros, se encargan de la realocación de los recursos —en lo particular de la tierra, el recurso por excelencia— entre los miembros del grupo. Los jóvenes reemplazos y los comuneros antiguos participan en el reparto institucionalizado de las sementeras, de los pastos y las aguas; porque la realocación no se realiza, como a menudo se supone, arbitrariamente. El *cacique* o los *gerontes,* que aparecen como responsables visibles del reparto, se encuentran limitados en las decisiones por las normas transmitidas por tradición y por las presiones sociales del momento.

La realocación de las tierras tiene mucho de simbólico y sólo es igualitaria en teoría; las sementeras, de antiguo usufructuadas por las familias, y los derechos que éstas tienen sobre recursos permanentes, son año con año confirmadas en sus poseedores y herederos de modo tal que, para fines prácticos, tales recursos adquieren la naturaleza de la propiedad privada.[2] En cambio, las tierras vacas o en descanso, propias para el cultivo de roza o para cualquier otra forma de agricultura de temporal, son redistribuidas efectivamente entre los miembros de reemplazo de la comunidad; son las tierras llamadas de *tlacolol,* en Mesoamérica, por estar

situadas en las gradientes de las montañas. El empleo de las técnicas más primitivas de cultivo tienen influencia decisiva en la clasificación de un recurso como disponible para su realocación anual.[8]

En algunos pueblos del Ande, cercanos al Cuzco, la realocación de los recursos conserva fuertes reminiscencias antiguas; tanto precolombinas cuanto coloniales. Núñez del Prado ha podido informarnos que en tales pueblos, un día de cada año, el *curaca,* los comuneros y una copia lucida de acompañantes realizan un recorrido ceremonial por los campos de labor. Los dueños de parcelas toman entonces posesión de la tierra, mediante la ejecución de actos y la emisión de fórmulas de sabor medieval; repasan los linderos, dan voces, arrojan piedras, mandan salir a los presentes. La ceremonia de posesión se realiza, como todo acto indígena trascendente, con el acompañamiento de un gran dispendio de alimentos, licor y otros bienes; pero, el hecho importante es que la posesión se lleva al cabo no obstante que el comunero y su familia se hallan, de hecho, en posesión de la parcela y a pesar de que la tierra, en esos pueblos, tiene el carácter de mercancía y, por tanto, puede ser vendida a los extraños.[4] Según se advierte, la introducción de nuevos conceptos respecto a la propiedad no ha sido óbice para que la comunidad conserve en vigor la función de alocación de los recursos.

3. Ordenación de las reciprocidades

El gobierno de la comunidad es el nexo por medio del cual sus integrantes se encuentran comprometidos en una sola estructura social. La jerarquía no sólo conoce el tamaño y los linderos de las sementeras que posee cada una de las familias, los linajes, los barrios y el pueblo en su conjunto; además lleva un registro minucioso del trabajo concedido a las tierras. En términos del pensamiento indígena la tierra no se concibe separadamente del trabajo que requiere. Ese trabajo se basa en una red concertada de múltiples reciprocidades entre los miembros de la familia extensa o del

linaje y el ordenamiento de tales reciprocidades es incumbencia de los *gerontes.*

La responsabilidad de la jerarquía al respecto es mayor cuando el trabajo se realiza en tierras explotadas en común y sus productos se destinan al beneficio general; el cultivo de la parcela escolar, el beneficio de las sementeras de las *mayordomías.* El trabajo recíproco o de mano vuelta, característico al nivel de la familia, se convierte en trabajo cooperativo, en *tequio* o *minga,* al nivel del barrio o del pueblo.[5] Cada comunero destina un número variable, pero siempre elevado, de días útiles para servir a la comunidad en obras de beneficio colectivo; es la contribución, tributo o tasa que otorga en reciprocidad por los servicios que recibe. En lugar de contribuir con dinero, escaso en una economía de subsistencia, lo hace con tiempo y esfuerzo de trabajo.

La construcción de un camino, de un puente, de una escuela; el aseo, adorno y reparación del templo; el transporte de materiales y otras obras y servicios municipales lo ejecutan los comuneros mediante el *tequio* o *minga.* Los *gerontes* se encargan de planear, organizar e implementar el trabajo común: todas las familias están clasificadas por las edades de sus componentes, de acuerdo con el rango que éstos alcanzaron en la escala de poder y conforme al prestigio, la estima y la experiencia adquirida por los servicios prestados a la comunidad. En cumplimiento de los deberes que impone la membrecía en el grupo los comuneros acuden al llamado de los *gerontes* para participar en la *minga.*

El trabajo cooperativo, como una de las formas del trabajo recíproco, tiene las características de un acto social en el que los aspectos no economizantes tienen amplia cabida: el *tequio* o la *minga* se acompañan ineludiblemente con la ingestión de alimentos ceremoniales, la libación abundante de *chicha* u otra bebida destilada o fermentada, el *coqueo* en el Alto Perú y se ameniza con las melodías de la música popular. La negativa a participar en la *minga* —motivada por la intromisión del faccionalismo en la unidad del *consenso* comunal o por el abuso que de ella hacen, de buena o mala fe, los programas de desarrollo— acarrea la pérdida de prestigio, el castigo físico y, en los casos extremos, la expulsión de los facciosos del territorio de la comunidad.[6] El go-

bierno interno del pueblo refuerza, con tales procedimientos, su función ordenadora de reciprocidades y hace que los integrantes del grupo propio se conformen con las normas tradicionales que le dan cohesión, equilibrio e igualdad.

4. Redistribución de los excedentes

La comunidad tiene tres maneras principales de satisfacer las necesidades ceremoniales y administrativas: 1) por el usufructo de las tierras y recursos, separados para beneficio colectivo; 2) por la imposición de una capitación que constriñe a cada miembro del grupo a una contribución en especie o en dinero, y 3) por la ofrenda que el *carguero* hace de sus propios bienes familiares, convirtiéndose en patrono del cargo que está pasando.[7] Este último procedimiento fue importante en la Colonia y lo es más hoy día.[8] Las sumas que la jerarquía recauda por concepto de capitación o por la explotación cooperativa de sus propios recursos nunca son comparables con las cifras asombrosamente altas de bienes y servicios con que los *cargueros* —funcionarios *envarados* del común— contribuyen a la manutención y continuidad de la vida cívica y religiosa del grupo étnico. Sin esa contribución la comunidad no podría subsistir como entidad segregada.

Al estudiar la estructura económica de la comunidad indígena pudimos comprobar la importancia que en ella tienen los principios integrativos de la reciprocidad y la redistribución como mecanismos que contribuyen significativamente a configurar su naturaleza. Esos principios dan forma a las funciones de reciprocidad y redistribución propias del gobierno indígena y lo diferencian de las formas modernas de organización política. De ambos principios, el de redistribución es el que más explícitamente se aparta de las normas a que estamos habituados, el que mejor define el carácter del gobierno indígena y su correspondiente ideología. A la inversa de lo que acontece en el gobierno nacional, la consecución del poder se procura y logra por caminos que tienden a nivelar las diferencias en la posesión de bienes de capital.

En efecto, hemos señalado ya la obligatoriedad de formar parte de la jerarquía del poder que abarca a todos y cada uno de los miembros del grupo propio. Tal participación no es gratuita, implica un coste que crece a medida que se pasan cargos más y más importantes en la vida ceremonial de la comunidad; lo cual, en último término, quiere decir que el comunero debe poseer bienes de capital bastantes para cumplir con los cargos. Una comunidad corporada, con economía de subsistencia, ubicada en regiones de geografía hostil, fundada en una tecnología tradicional que hace uso exclusivo de la energía biótica para la explotación y transporte de sus recursos, tiene necesariamente una productividad muy pobre y pocas son sus posibilidades para levantar cosechas de lucro que le alleguen capacidad adquisitiva.[9] El número de bienes que el comunero puede comprar en el exterior y que la comunidad consume es muy limitado. Sin embargo, de la evidente limitación, el calendario ceremonial cuenta con fechas, fijas y móviles, en número crecido, destinadas al consumo conspicuo y al derroche institucionalizado.

La comunidad, desde luego, no es una tabla rasa en la que todas las familias extensas dispongan de ingresos iguales. Conforme a los *standards* vigentes en la comunidad hay ricos y pobres. En las comunidades del lago Titicaca se llama a los primeros *camiris* y Raúl Galdo nos informa que el calificativo lo adquieren quienes poseen dos o tres hectáreas de tierra agrícola, dos o tres yuntas y más ovejas que las poseídas en promedio por el común. Según se advierte, la distancia económica que separa a las familias ricas de las pobres, aunque no es grande, sí es bastante para permitir que algunas de ellas asciendan más rápidamente los peldaños de la jerarquía y alcancen los escalones más elevados y onerosos. Los *camiris* ganan el rango de *gerontes* a una edad temprana mientras que los pobres avanzan lentamente en la escala y llegan a *gerontes* cuando son biológicamente ancianos. Tener recursos, adquiridos por herencia o por esfuerzo propio, es una ventaja en la lucha por el prestigio y el poder; sin embargo, no es la riqueza la que determina el logro de una elevada posición social sino el consumo y derroche institucionalizado de esa riqueza. Las familias que tienen tierras y ganado más allá del promedio general ganan el rango

y la fama de *camisis;* pero si sus componentes eluden la redistribución de sus excedentes son mal vistos y el prestigio y posición social de esas familias son bajos. De hecho, como bien lo hace notar Cancian, cuando una familia hace ostensible su riqueza mediante el adecuado desempeño de un cargo es, precisamente, cuando está dilapidando esa riqueza.[10] El rango económico es distinto y menos importante que el rango social porque la estructura de la comunidad da un valor inusitado al orden de *status.* El desempeño de un cargo refleja la capacidad económica del comunero pero no determina su rango económico.

En el sistema jerárquico ideado por la comunidad indígena el prestigio y el poder se adquieren por el consumo conspicuo y el derroche institucionalizado. Para adquirir prestigio y poder la familia indígena se compromete durante toda su vida a una constante y penosa acumulación de excedentes, sobre sus nudas necesidades de subsistencia, para distribuir esos excedentes al través del desempeño de cargos. La familia y sus integrantes, durante el proceso de acumulación, no se limitan a la explotación de sus propios recursos materiales, sino que apelan también a la explotación de los propios recursos humanos; aprovechan las oportunidades de articulación que les ofrece la economía de dinero, particular del mundo ladino, con el cual está en contacto. Sus hombres alquilan su esfuerzo de trabajo en las plantaciones y sus mujeres pasan a servir en la ciudad, *chef-lieu* de la región, tratando de adquirir, por esos medios, las sumas de numerario indispensables para cumplir el cargo. La comunidad ha condicionado en sus miembros una actitud compulsiva hacia el ahorro de bienes que serán utilizados, no ciertamente en la formación de capital, sino en el consumo conspicuo. Así se explica la *libido mercantil* de algunos indígenas que los hace aparecer equivocadamente como individualistas en un capitalismo del centavo.[11]

Los estudiosos que han tomado interés especial en el análisis de los aspectos ceremoniales de la cultura indígena han cuantificado, en ciertas comunidades, el coste involucrado en el desempeño de un cargo, la suma de bienes consumidos durante el calendario ceremonial de una comunidad y las fuentes a las que acuden los *cargueros* para solventar los compromisos. Las cifras

que suministran son realmente enormes y calificadas de inexplicables en una economía de subsistencia. Héctor Martínez, al analizar las mayordomías más importantes que se pasan en Vicos, una comunidad de hacienda, pudo descubrir que la fuente principal de ingresos proviene del ganado; lo que para el *carguero* significa, a menudo, quedar sin animales de trabajo. La venta de productos agrícolas, el préstamo de dinero entre familias y el trabajo en las haciendas costeñas, en la calidad de enganchados, son otros medios de reunir numerario a que recurren los vicosinos.[12] El esfuerzo que despliegan es tan grande, los egresos a que se obligan tan desproporcionados a los ingresos medios y las deudas que contraen tan excedidas a la capacidad de pago, que el pase del cargo no sólo agota los excedentes de la producción familiar, además, compromete a tal punto los excedentes futuros que los *pasados* no pueden ya continuar en la competencia por el prestigio y el poder. Las pausas o descansos entre cargo y cargo van siendo mayores y a muchos les sorprende la muerte sin haber alcanzado el peldaño más elevado de la jerarquía. Sólo unas cuantas familias son capaces de sostener la carrera hasta cruzar la meta.

Los argumentos hasta aquí sostenidos parecen demostrar inconcusamente la operación del principio redistributivo de la economía indígena que forma el eje de la esfera de prestigio. La función redistributiva que tiene a su cargo la estructura política actúa como apropiado mecanismo para convertir el excedente económico en posición social; constituye un medio institucionalizado de control de los egresos familiares; estipula las reglas bajo las cuales la familia puede ensanchar su imagen pública, impide la acumulación de bienes para ser empleados conforme a los módulos capitalistas y, con ello, evita la formación de grupos de interés y de clases sociales.[13]

La función redistributiva actúa como mecanismo nivelador al canalizar el uso de los excedentes conforme a patrones de ostentación socialmente controlados; obliga a las familias a consumir sus recursos y su ingresos en actos ceremoniales que benefician a la colectividad y al hacerlo, aleja la posibilidad, que una familia *camiri* pueda tener, de acumular dinero o propiedades con fines de formación de capital. La riqueza, si se hereda o se adquiere,

debe transformarse en prestigio por medio de la redistribución: las familias que dilapidan más, que se desprenden más generosamente de cuanto poseen, demuestran con ello su valor moral y son reconocidas como estimables: se les saluda deferentemente, se les da tratamiento distinguido, su consejo valioso es procurado y se les otorga la infinita serie de consideraciones que configuran los privilegios de honor. La función redistributiva, según advierte Nash, es instrumento eficiente para mantener una comunidad socialmente homogénea y demarca con precisión y claridad los caminos y los métodos aprobados de adquirir respeto y juicio político. El consumo de grandes cantidades de bienes y servicios en el sistema de cargos, especialmente por los ricos o *camiris*, reduce considerablemente la envidia originada en la desigual posesión de los recursos. El sistema de cargos suaviza esa envidia de modo efectivo permitiendo, y de hecho exigiendo, que el rico contribuya más a cambio de prestigio y estima social.[14]

La función redistributiva, de igual manera que la que ordena las reciprocidades, es una función integradora de la comunidad. Cancian hace notar que las familias que gastan las enormes sumas requeridas para pasar los cargos, antes de hacerlo deben sentirse seguras de que el generoso desprendimiento que hacen recibirá una recompensa adecuada en respeto, consideración y honor. El acoso de la presión social que sobre ellas recae es demostrativo, mientras mayor continuidad y fuerza tenga el hostigamiento, del reconocimiento que le otorgará la comunidad. Una vez realizada la primera inversión, las deudas contraídas en dinero o en reciprocidades y el esfuerzo y los bienes propios consumidos en la empresa, son factores importantes que conducen a soportar las normas de despilfarro que caracterizan a la comunidad; de no hacerlo minarían su propia inversión y de ingresar al mundo ladino la perderían totalmente.[15]

5. Recreación social

En las comunidades indígenas de cultura agraria y tecnología incipiente la especialización de las funciones e instituciones está

muy lejos de haber alcanzado la nitidez y profundidad que manifiesta en el contexto de la civilización moderna. En esas comunidades no hay un sistema de ideas y patrones de acción precisamente destinados a promover la recreación, el placer o la emoción estética de modo independiente. La recreación se halla implícita en la fiesta, en la música, en la danza, en el desenfreno de la comida y la embriaguez conjuntas; emerge como un agregado secundario, como un añadido de las funciones específicas que cumplen las ceremonias mágico-religiosas o profanas.

La asunción de un cargo, su juramento, el desempeño y ejercicio de la autoridad, el traspase de su esencia *carismática* en manos de nuevos funcionarios, están siempre acompañados por representaciones ostentosas que dramatizan la institucionalización del poder y se traducen en la exhibición de vestidos suntuarios, máscaras y joyas; en el canto o el relato mítico verbalizados mediante el uso del discurso o lenguaje floridos; en el baile que repite incansable los movimientos y las melodías tradicionales; en el estallido de los fuegos de artificio y en muchos otros motivos más de entretenimiento y regocijo.

En tales comunidades, la función recreativa que tiene bajo su encomienda el cuerpo gubernamental, a menudo, es la única que proporciona momentos de diversión y esparcimiento a la gente y, al hacerlo, la provee de mecanismos psicológicos eficaces para resolver las tensiones que origina la competencia por el poder. Además, las fiestas y ceremonias atraen al centro cívico-ceremonial, donde la autoridad tiene su sede, una copia numerosa y entusiasta de familias emparentadas o residentes; las reúne en tiempos reiterados por el calendario ritual; las pone en contacto y comunicación íntima y así suma a la población dispersa que vive en caseríos y parajes y la compromete, con la participación general en lo que se hace, en lo que se dice y en lo que se ingiere, a mantener la cohesión del grupo y la continuidad de sus pautas de conducta.

6. Relación con el mundo exterior

Eric Wolf llama a la comunidad indígena mesoamericana una comunidad *cerrada* porque constituye un grupo humano organizado

a base de círculos de propagación, cultura, economía y estructura social cerrados en sus relaciones con el mundo de afuera.[16] Para eludir el contacto con el exterior la comunidad ideó un cuerpo de intermediarios, elegidos entre sus miembros jóvenes, sobre cuyos hombros pone la responsabilidad de conservar severamente restringida la comunicación con los extraños. En la categoría de extraños ubica tanto a los agentes e instituciones nacionales y regionales superordinadas, con las cuales la comunidad se articula, cuanto a los agentes e instituciones locales que rigen la vida de las comunidades vecinas; sujetas también a la acción deteriorante del proceso dominical.

Formalmente, los miembros de la comunidad indígena gozan de los derechos y obligaciones generales del ciudadano; de hecho, pocas veces entran en correspondencia directa con las fuentes de poder regionales o nacionales. Los ordenamientos, las solicitudes y exigencias que las autoridades foráneas les imponen llegan a ellos al través del cuerpo de intermediarios. Este cuerpo actúa a la manera de un *tampon* o amortiguador que defiende a los indios del contacto con el poder y las estructuras supralocales. La comisión de faltas o delitos sancionados penalmente por la legislación nacional rara vez llega al conocimiento de los organismos judiciales creados con jurisdicción general y, excepción hecha de los homicidios y excesos que ponen en peligro la seguridad pública, la comunidad evita hasta donde le es posible que sus integrantes sean juzgados y castigados conforme a normas y procedimientos que no son los propios.

Mediante tal arbitrio aquella parte del gobierno que hemos llamado cuerpo externo se convierte en medio de enlace entre la localidad y las instituciones extrañas con las que los comuneros deben tratar. El *rol* que desempeña ese cuerpo es funcionalmente ambivalente. Por una parte, su intervención facilita la articulación de la sociedad parroquial con la sociedad nacional; las disposiciones que ésta imparte son cumplidas o impugnadas por la totalidad de los ciudadanos que integran el grupo local. El cuerpo externo trasmite al cuerpo interno de gobierno los requerimientos con que grava la autoridad supralocal a la comunidad y es este cuerpo interno

el que evalúa la conveniencia de aceptar o rechazar esas demandas y, en consecuencia, actúa.

Cuando los partidos políticos nacionales —en lo particular los partidos únicos u oficiales— necesitan movilizar el apoyo político en favor de sus postulantes, el enlace que le proporciona el cuerpo externo les exime del trato y la propaganda penosos con poblaciones monolingües en lenguas distintas a la oficial, analfabetas por añadidura, que no disponen de organizaciones partidistas. Basta debatir el problema con el cuerpo externo de la jerarquía para que la comunidad —operando a la manera de un grupo de presión— proceda como un sólo hombre y vuelque unánimemente en las ánforas electorales, en las manifestaciones y *meetings* políticos, a la totalidad de sus componentes; hombres, mujeres y niños. En las comunidades de hacienda el gamonal suple al cuerpo externo de gobierno y actúa como intermediario entre los indios siervos y la nación. En tal coyuntura el hacendado es quien determina el voto de la comunidad y su participación política unánime en la dirección que le aconseja el grupo de presión del cual es parte.[17]

La función de intermediación, por otra parte, tiene una cara opuesta; impide a la nación y a sus instituciones el trato individual con los indios y, por ese medio, desalienta la construcción de nexos entre éstos y los partidos nacionales. La articulación, según se advierte, facilita la inclusión de la comunidad en la lista de electores y da al partido oficial la posibilidad de contar con la seguridad de una votación unánime en su favor pero, al propio tiempo, prohibe la efectiva integración política de los indios, ya que el carácter y orientación del poder como *consenso* veda la formación de facciones que, eventualmente, puedan afiliarse a partidos políticos en competencia. Cuando la nación está en condiciones de hacer a un lado a la jerarquía intermediaria y entra en tratos directos con los integrantes del grupo étnico, éste deja de constituir una comunidad indígena, sociológicamente considerada, y se integra verdaderamente en la sociedad y en la política nacionales.

7. Trato con los sobrenaturales

La comunidad se relaciona con los sobrenaturales al través del gobierno interno; los funcionarios religiosos de ese gobierno, además de impartir justicia, ofician en las ocasiones ceremoniales como un cuerpo sacerdotal; cuidan del templo donde están representados los sobrenaturales católicos y de los restantes lugares —dispersos por cuevas, lagos y cerros— que la tradición considera sacros porque en ellos se manifiesta el poder de los sobrenaturales nativos. Patrocinan y presiden los actos del culto que rige el calendario ritual; organizan las fiestas a los santos y, en lo particular, la dedicada al Santo Patrono del pueblo, dueño del mundo y protector de la comunidad.

La función ritual de este cuerpo es importante porque dramatiza los valores básicos que influyen en el proceso de tomar decisiones.[18] Se tiene por un hecho probado, que no merece demostración, que los funcionarios religiosos de más edad y experiencia —los *gerontes*— son los únicos hombres que en verdad conocen los ritos y el tiempo oportuno en que deben ser ejecutados; el monto y la calidad de las ofrendas con que los dioses merecen ser propiciados en pago o reciprocidad por los bienes que están obligados a derramar sobre la comunidad. Son los *envarados* quienes deciden las fechas en que los campos son roturados, sembrados y recolectados; el tipo de rotación de productos que el suelo requiere; las fórmulas y procedimientos mágico-religiosos que deben ser puestos en práctica para que las cosechas rindan el fruto apetecido.

Cuando amenaza un desastre que pone en peligro la vida del grupo, el cuerpo de gobierno formado por los *gerontes* se encarga de la protección del pueblo; confía el común en la potencia del poder sacro que los funcionarios derivan de la voluntad de los sobrenaturales con quienes están en comunicación. El gobierno religioso, realmente, es el que tiene mayor influjo y autoridad en la comunidad indígena; pero no llega a constituir, como a veces se afirma, una teocracia. Los *gerontes* no proceden de una casta dentro del grupo étnico; son jefes de familias extensas, linajes o barrios que abandonan sus tareas ordinarias durante una temporalidad es-

tablecida para dedicar su experiencia y el poder que han sabido acumular en beneficio de la comunidad.

La religión no es un negocio privado o tema exclusivo de un linaje o una casta; tampoco es una relación directa entre el devoto y el dios; es un asunto que concierne a la colectividad y son los *gerontes* —funcionarios gubernamentales especializados en el trato con los sobrenaturales— los únicos hombres dotados del *carisma* necesario para mantenerse en conversación constante con lo sacro. La impersonalidad del culto en la religión indígena, para Nash, emerge del hecho de que son los *gerontes* y no la gente del común los que tienen por función mantener y cuidar del culto.[19] En la comunidad indígena la estructura del poder actúa como intermediaria entre los dioses y los hombres; articula a éstos con los sobrenaturales, pero, al propio tiempo, los aísla de los peligros involucrados en el contacto directo con lo sacro.

La función ritual de los *gerontes*, congruente con sus rasgos configurativos, ha sido un freno poderoso a las tendencias ecuménicas de las iglesias católica y protestante. Las autoridades eclesiásticas, tanto las nacionales y las regionales cuanto las que llegan a establecerse en los centros ceremoniales o en los pueblos compactos cabeceras de comunidad, no tienen trato directo o personal con los comuneros; el contacto se realiza al través de la jerarquía. Son los funcionarios religiosos quienes al asumir el cargo, al celebrar un rito o festejar al Santo Patrono, entablan conversación con el representante de la iglesia y cubren los derechos eclesiásticos en especie o dinero; pero el cura párroco o el pastor protestante difícilmente se relacionan con los indígenas como personas o entidades individualizadas.

Entre la visión del mundo de la comunidad indígena —que sincretiza conceptos y prácticas de las religiones precolombinas con ideas y patrones de acción cristiano-coloniales— y la que sostiene en la actualidad el dogma católico o el protestante, la jerarquía se ubica como intermediaria. El cura párroco toma el juramento de sus empleos a priostes, alféreces, mayordomos, pasiones y demás funcionarios conocidos de la jerarquía cívico-religiosa; en algunos países andinos aparentemente es él quien los elige, nombra y maneja a su antojo y voluntad; en realidad —acaso sin plena concien-

cia del hecho— se ve obligado a utilizarlos como intermediarios entre su feligresía y la divinidad. Las mayordomías, priostazgos, cofradías y demás hermandades propias de las comunidades indias, traducen y reinterpretan los mandatos religiosos de acuerdo con los significados tradicionales.

La jerarquía religiosa, como bien lo advierte Nash, articula y aisla, a un mismo tiempo, a la comunidad y a la iglesia; a los símbolos de la fe les da significados locales y son los organismos y los funcionarios que componen el cuerpo de *gerontes* el verdadero centro de la organización sagrada, más que el sacerdote y su iglesia.[20] Las iglesias y los estados en los países mestizo-americanos confrontan un dilema muy semejante; para ser realmente iglesias y estados nacionales requieren comprender, dentro de sus respectivas estructuras, a la población indígena y no podrán alcanzar este *desideratum* mientras tengan necesidad de utilizar a la jerarquía como intermediaria. Sólo cuando sean capaces de establecer nexos políticos o religiosos directos con los miembros de las comunidades, éstos quedarán efectivamente integrados en la iglesia o en la nación.

8. Control social

El cuerpo de gobierno interno tiene bajo su encomienda la conservación de la ley y el orden público; para ello dispone del derecho-privilegio de ejercer la coerción en contra de quienes desvían de las normas establecidas por la tradición o se rebelan en contra de ellas. Por lo general, el gobierno local carece de un aparato burocráticamente organizado para juzgar a quienes delinquen; pero siempre puede instalar una corte, presidida por los *gerontes*, o nombrar a uno de ellos para que desempeñe el *rol* especializado de juez. Anexa a la casa municipal hay una cárcel, las más de las veces vacía, porque el *status* subordinado de la comunidad le impide, formalmente, atender faltas o delitos mayores. Cuando tal cosa sucede, el gobierno parroquial debe transferir el negocio a las autoridades nacionales y son éstas las que aplican las sanciones que involucran la pérdida de la libertad o de la vida.

Ninguna autoridad podría subsistir mucho tiempo si llegase a depender exclusivamente del uso de la coerción física para mantener el orden social y la comunidad indígena no es una excepción. Su estabilidad la funda en la operación de los mecanismos integrativos que dan coherencia al grupo étnico y conforman la conducta individual dentro de los moldes validados por la tradición. El más poderoso de esos mecanismos es el que configura el proceso de endoculturación que internaliza, desde muy temprana edad, las pautas sociales y culturales que dan al grupo su genio particular y obliga a sus miembros a seguirlas sin preguntarse por qué lo hacen. Simplemente las consideran buenas y a ellas se apegan. Otros mecanismos podrían mencionarse; entre ellos los económicos cuyos principios hemos analizado con detalle y amplitud. Bástenos hacer constar su importancia.

Debemos, sin embargo, aludir a los mecanismos de carácter psicológico que con tan sorprendente éxito operan en las comunidades indígenas de cultura agraria. Se expresan de muy diversas maneras todas ellas efectivas: mediante la envidia, el empleo del ridículo, el ejercicio de la hechicería o la simple amenaza de su ejercicio. Villa Rojas hace notar cuán importantes son para la conservación de las costumbres tradicionales de los campesinos de los Altos de Chiapas las creencias basadas en el concepto del *nagual*, que implica la transformación del sacerdote nativo en un animal dañero.[21] Los funcionarios religiosos, dotados del poder inmarcesible de la transfiguración, conocen por la conversación con los sobrenaturales los pensamientos y las acciones de los individuos que componen el común y están siempre prestos a intervenir castigando con la enfermedad o el accidente a todos aquellos que violan las *mores* de la comunidad. El castigo consiste en la aplicación de un daño por el *geronte* convertido en *nagual* y pone de manifiesto la culpa de quien lo padece.

La enfermedad, según se advierte, no es el resultado de un conflicto de fuerzas de la naturaleza sino el reflejo de un conflicto social en que el dañado se ostenta como un transgresor social. En la sociedad sacra ello equivale a decir que es un infractor de los deberes y lealtades religiosos. Investida la enfermedad de un contenido social, la ansiedad que despierta en el paciente y en sus fa-

miliares es muy grande; debido a tal circunstancia, una vez establecida la relación entre la enfermedad y el comportamiento social no es necesaria la presencia, de hecho, de un mal para que el *geronte* actúe como agente de control social. La simple amenaza de ejercer las funciones que le impone su *rol* bastan para influir vigorosamente en la regulación de la conducta del grupo y en el mantenimiento y conservación del orden tradicional.

Tanto la función que tiene por contenido de propósito el control social, como las que antes fueron analizadas, tienen efectos integrativos en cuanto refuerzan las formas de vida del grupo étnico y desalientan o restringen la conducta que se desvía de las normas tradicionales. Los fenómenos que pudieran desorganizarlo como el abuso del poder, el empleo del dinero en términos de acumulación capitalista o su consumo de acuerdo con los estímulos que proceden del mundo exterior, se reducen a su mínima expresión y de ese modo los miembros todos del grupo se mantienen en constante equilibrio y nivelación social. Las funciones integrativas de gobierno comprenden lo que Carrasco llama un valor de supervivencia; su muelle operación es responsable de la persistencia y continuidad de la cultura de comunidad.[22]

Nexos políticos

Hasta aquí hemos analizado a la comunidad indígena como si constituyese un universo independiente; cierto es, hicimos notar el enlace que mantiene con las autoridades nacionales y eclesiásticas por intermedio de la jerarquía cívico-religiosa, pero en ningún momento enfatizamos la dependencia extrema a que se encuentra sujeta por parte de *mistis* o ladinos al formar parte de una ordenación social vertical que la ubica en los peldaños más bajos de la escala. En el sistema de castas establecido en las regiones de refugio, la comunidad indígena sufre las consecuencias de su posición subordinada y acepta, de grado o por fuerza, la operación de los mecanismos dominicales que impiden su evolución hacia formas justas de convivencia.

El sometimiento se expresa objetivamente mediante la presencia, en el seno del gobierno de la comunidad, de una serie de funcionarios extraños que representan a la oligarquía regional. Los agentes dominicales más conspícuos son, desde luego, el teniente político —o su equivalente mesoamericano, el secretario municipal—, en lo que concierne a los negocios civiles, y el cura párroco, en lo que se refiere a los asuntos sagrados. La comunidad no interviene directa ni indirectamente en la elección y nombramiento de los funcionarios foráneos; se limita simplemente a soportarlos como imposiciones inevitables. El poder de que disponen, reflejo de la autoridad supralocal, obliga al común a obedecer sus órdenes y disposiciones dentro de los canales instituidos por la dominación y a cubrir en ellos el coste de la dependencia con una multitud de servicios y tributos en dinero. Para facilitar la misión de estos agentes foráneos la comunidad les nombra contrapartes nativos llamados, según el caso, escribanos o sacristanes. Estos contrapartes gozan de un *status* especial en el gobierno indígena porque sus funciones son permanentes, especializadas y en cierta forma retribuidas.

Las fuentes de poder que otorgan autoridad a los agentes dominicales aludidos se encuentran ubicadas en la ciudad metrópoli, *chef-lieu*, de la región del refugio. El hecho de que la estructura administrativa nacional sitúe en igual posición a los municipios indios y no indios no rige, desde luego, en tales regiones, porque hasta ellas no alcanza a llegar con eficacia el brazo de acción del gobierno central. El aislamiento, la pobreza y hostilidad del ambiente físico, la heterogeneidad étnica y cultural de los habitantes y demás rasgos que definen la configuración de los resguardos indios, hace sumamente difícil y costosa la integración de las regiones de refugio a la sociedad global. El esfuerzo que ésta debe hacer para romper la estructura obsoleta está más allá de la operación regular de la maquinaria administrativa; requiere una acción específicamente enfocada a resolver el desafío que implica la persistencia de esa estructura en el seno de una sociedad moderna y un programa de tal índole no es fácil de implementar y mantener en los países en vías de desarrollo.

En la metrópoli regional el orden político está dominado por una pequeña *élite* que forma el vértice de la pirámide social. Sus integrantes más destacados ocupan las posiciones claves en el gobierno de la ciudad; los puestos de mayor autoridad y los empleos mejor remunerados. En la sociedad ladina las posiciones en la jerarquía del gobierno no son considerados cargos sino prebendas que los *incumbentes* puedan usar en beneficio propio. De hecho existe un sentimiento ambivalente al respecto; se espera que el funcionario se sacrifique en aras de la colectividad y al mismo tiempo que aproveche la posición de fuerza que detenta para incrementar sus bienes y privilegios; se fomenta la corrupción, se cree en ella y, a la vez, se exige de los funcionarios honestidad y competencia.

La *élite* gobernante está generalmente integrada por unas cuantas familias extensas que vienen ejerciendo el poder al través de generaciones. Una de esas familias, en un momento dado, puede ser la que ocupe el *apex* de la pirámide política; en ocasiones, un golpe de estado o un verdadero movimiento revolucionario derrumba al grupo gobernante y durante algunos años la familia dirigente permanece en la oscuridad para aparecer, inevitablemente, en hijos o nietos que recuperan el poder. Las familias de la ciudad metrópoli mantienen ligas de afinidad con los poderes que gobiernan el departamento o la nación; tales enlaces les permiten mantener la posición adquirida. Por otra parte, esas mismas familias brindan apoyo y protección a las establecidas en las ciudades secundarias o en las cabeceras de las comunidades indias; construyen una red inextricable de vínculos de compadrazgo que, a veces, se extiende a los *revestidos* o *cholos*.

No pocas veces el jefe de una de estas familias adquiere el predominio político, como una derivación del poder económico, y logra instalarse en la posición de caudillo u hombre fuerte de la región de refugio. Temporalmente ocupa el cargo más importante en el gobierno de la ciudad; sin embargo, con mayor frecuencia permanece alejado del ejercicio formal de la autoridad, pero no de la práctica del poder. Es él quien pone su influencia en favor de la nominación de sus allegados a los puestos claves y es también él quien controla la designación de los representantes la-

dinos en el gobierno de la comunidad. Desde un punto de vista meramente legal los cabildos indios tienen la facultad de nombrar a sus empleados; lo que en verdad sucede es que el caudillo o, en su defecto, la *élite* citadina designa a tales agentes dominicales que, libres de las presiones sociales que se originan en la ciudad, se convierten en expoliadores de la comunidad.

La justificación del dominio de la ciudad sobre el indio se basa en lo que Sjoberg llama la invocación a los absolutos, esto es, en el poder legitimado por fuerzas independientes de la acción humana.[23] Los *mistis* o ladinos se consideran inherentemente superiores a los indios, no por las habilidades específicas adquiridas, sino por disposición divina; por haber nacido en el seno de una familia, un linaje o una casta que usurpó la posición superior en un orden social verticalmente configurado. La ideología de la superioridad étnica mantiene operante el sistema de castas en las regiones de refugio y racionaliza la intromisión de los gobernantes citadinos en las comunidades de su *hinterland* y la exigencia de que éstas acepten el dominio incontrovertible e incuestionable como un derecho natural.

No es nuestro designio realizar el análisis de la estructura política de la ciudad ladina, metrópoli de una región de refugio; la tarea cae dentro de la competencia de los especialistas en ciencias políticas. Sólo deseamos hacer notar la importancia que en esa estructura tiene la organización eclesiástica encabezada por el obispo y los canónigos de la catedral —emparentados con las familias gobernantes— y la influencia siempre grande del cuerpo estudiantil cuando en la ciudad metrópoli, como es frecuente, se halla establecida una universidad o un colegio superior. El carácter eminentemente aristocrático de ambos organismos contribuye a mantener el dominio de la ciudad sobre las comunidades indias.

Antes de finalizar los razonamientos hasta aquí sostenidos, merecen un comentario concluyente las relaciones políticas que existen entre los pueblos subordinados. Cada una de las comunidades indias es una corporación cerrada de personas que participan de una afiliación común y que se distinguen de las comunidades vecinas por un acendrado etnocentrismo que las hace sentirse el pueblo elegido. Expresan sus diferencias en el culto a un Santo Pa-

trono exclusivo, en el habla de un idioma o dialecto particular y en el uso de una indumentaria privativa que rápidamente identifica a sus portadores como pertenecientes a un determinado grupo étnico.

Entre una comunidad india y la comunidad vecina, también india, las relaciones se organizan en una estructura horizontal; una comunidad india no domina a la otra pero tampoco se liga a ella en una unidad política que supere las dimensiones estrechas del núcleo parroquial, aun cuando ambas compartan una lengua y una cultura muy semejante. Los indios de una u otra comunidad saben, desde luego, que pertenecen a un universo social único; el que los cataloga como indios y los segrega del mundo ladino; pero dentro de ese universo único las relaciones entre las comunidades son hostiles y se llevan al cabo teniendo como intermediarios a los agentes dominicales de la ciudad ladina o al grupo social constituido por los *revestidos* o *cholos*, que residen en las comunidades en conflicto.

El *cholo* o *revestido* es un indio que por razones ubicadas en la esfera económica —apremio por la tierra, presión demográfica— ha perdido su afiliación como miembro de una comunidad corporada y adopta las aspiraciones y el sistema de valores de la sociedad ladina.[24] Es un hombre francamente marginal, rechazado por indios y *mistis;* pero necesario a ambos como intermediario o intérprete cultural. Como individuo, el *cholo* es un descastado; como grupo social, constituye una intercasta en la estructura de la región de refugio. La inclusión de una persona en tal estrato implica por lo menos una participación mínima en la cultura y la conciencia nacionales y la posibilidad de operar como activista de las relaciones políticas en las comunidades cerradas.

XI. ESTRUCTURA IDEOLÓGICA

Determinación social

El análisis de los rasgos propios de las regiones de refugio nos ha permitido descubrir diferencias significativas en la conducta social de los agregados humanos que en ellos tienen su *habitat*. Pudimos comprobar la existencia de una simbiosis de grupos de población que biológica, social, económica y culturalmente forman dos universos distintos, separados por una línea étnica; la que confronta al indio con el ladino. Hizo ostensible, además, diferencias en cantidad y calidad que hay entre la sociedad global o inclusiva que compone el estado nacional y las sociedades regionales que conjuntan al indio y al ladino. Este último, como parte del grupo dominante en la ecuación regional, presenta en sus ideas y patrones de acción rasgos disidentes que impiden incluirlo, sin reservas, en el cuadro de actitudes, sentimientos y conceptos que configuran el carácter nacional.

Inicialmente, el enfrentamiento indo-ladino fue un conflicto entre grupos humanos biológicamente divergentes. Los largos siglos de contacto y la coyuntura en que éste tuvo lugar borraron, en gran medida, la distancia racial. En el *pool* genético de la población ladina se introdujo una suma considerable de genes indios; al propio tiempo que la composición biológica original de la población india se modificaba profundamente al recibir un aporte inusitado de genes extraños. El fenómeno de la miscibilidad es tan evidente que no se pone reparo alguno cuando se califica de mestizos a los países de la América nuclear; en muchos de ellos el término mestizo tiene una connotación de privanza y valimiento opuesta a la peyorativa que antes tuvo. Sin embargo de lo dicho, en las regiones de refugio de esos países mestizo-americanos todavía es posible notar, en algunos casos con manifiesta claridad, diferencias raciales entre dominantes y dominados; por lo menos, en el pensamiento de la gente hay la convicción de que esas diferencias existen y son substantivas. ¿A qué se debe tal creencia?

¿Por qué la gente, inducida por sus intereses, abandona la determinación biológica y se adhiere a la determinación social?

Indios y ladinos han ideado respuestas distintas a los requerimientos del mismo *habitat;* con pocas excepciones, los primeros viven en caseríos, parajes o parcialidades, que dan forma a poblados pequeños, corporados y homogéneos, profundamente determinados por la geografía hostil. Las necesidades de la autosuficiencia se realizan mediante la ocupación de ambientes variados en el territorio de montaña; la adaptación del indio a su *habitat* es una adaptación vertical. El ladino, en cambio, reside en ciudades; en la metrópoli regional o en núcleos citadinos secundarios. Su adaptación al medio, en grado mayor o menor, depende de la simbiosis establecida con el campesino; es una adaptación indirecta que se efectúa al través de la explotación del indio. Las consecuencias que resultan de la operación de los mecanismos dominicales son trascendentes: el ladino limita el uso de los recursos del *habitat* a la estrechez y la obsolescencia del interés local en agudo contraste con la sociedad nacional, cuyo interés de amplitud mundial, le permite el disfrute de los productos e innovaciones de pueblos distantes. ¿Por qué el apego a formas de adaptación rezagadas que sujetan a la persona a la tiranía de un determinismo geográfico ya superado?

Las técnicas que utiliza el indio en el cultivo de la tierra, en el pastoreo, en el aprovechamiento del bosque y los productos del lago o en las artesanías de subsistencia, según ha quedado suficientemente demostrado, acuden al uso de la energía biótica que brinda muy escasa productividad. La pobreza tecnológica implica una penuria económica que impide a las comunidades indias pagar la inversión que exige el proceso de cambio. Contemplada desde un marco de referencia que conceda una dilatada perspectiva temporal, la tecnología india se observa sólida, estable e ineficiente. Todo ello en oposición a la sociedad nacional cuya moderna tecnología, en constante proceso de renovación, hace uso de fuentes de energía cada vez más potentes y más productivas. Formalmente la sociedad ladina es parte del mundo moderno; no obstante, la tecnología y la organización empleada en la explotación de los recursos naturales y humanos, es inadecuada y poco renditiva. ¿Por

qué el indio y el ladino prefieren la estabilidad en la indigencia a las expectativas de mejoramiento que promete el cambio tecnológico?

En el lugar correspondiente se puso en evidencia las diferencias que manifiestan en su orientación básica las economías india y ladina; en la primera los principios de la reciprocidad y la redistribución norman las esferas de la subsistencia y el prestigio y encaminan la producción y el consumo por canales que tienen el propósito de mantener al mismo nivel a todos los miembros de la comunidad, en cuanto concierne a la posesión de bienes de capital. Contrariamente, la sociedad industrial, en cuyo ámbito se mueven los países mestizo americanos, se guía por el principio comprensivo del mercado que conduce a la acumulación de bienes con fines de formación de capital, favorece la constitución de grupos de interés, la desigualdad en los ingresos y la lucha de clases. A pesar de lo anterior, la sociedad ladina y, con mayor razón, la india, aun cuando forman parte de la sociedad capitalista moderna, no son modernas ni son capitalistas. ¿Por qué permanecen subdesarrolladas en la evolución económica de los países en vías de industrialización?

Los indios tienen un idioma y una cultura distintos a la cultura y el idioma ladinos; las diferencias de costumbres y prácticas se objetivizan en términos de indumentaria, etiqueta, ritual y la infinidad de ideas y valores complejos que identifican a unos y otros como miembros de sociedades que profesan modos de vida opuestos. En la estructura social de la región de refugio el ladino está situado en posición superordinada y el indio en la de subordinación. Formalmente no existe impedimento alguno para que un indio pase al *status* de ladino; se afirma, a menudo, que basta que el indio cambie los símbolos que lo identifican como tal —en lo particular el idioma y la vestimenta— para que se le acepte con beneplácito en el mundo ladino. No se dice que el indio, antes de ser plenamente admitido, debe pasar por el estado indefinido del hombre marginal, del *cholo* o *revestido,* durante una o varias generaciones. No obstante las ventajas que resultan de la participación en una cultura avanzada y en una casta considerada superior, la aculturación y la integración del indio a la sociedad y a

la cultura nacionales son procesos desesperadamente lentos. ¿Por qué el indio no responde a los estímulos que hacen deseable la membrecía en la sociedad y cultura modernas?

Los interrogantes que anteceden y otros más del mismo tenor que implícitamente fueron planteados en el curso de esta discusión, han sido suficientemente resueltos por la sociología del conocimiento y a sus premisas acudiremos para explicar las confusiones que se levantan en la mente cuando analizamos ideas y patrones de conducta que se antojan irracionales o que son inconsistentes. En primer lugar, debemos aclarar las diferencias contrastantes que hay en los esquemas conceptuales de indios y ladinos y, en segundo lugar, las contradicciones que emergen de la intromisión de intereses de grupo en concepciones que cristalizan como ideologías y se expresan en las relaciones interétnicas de una estructura de castas.

IMAGO MUNDI

Desde el momento mismo de su nacimiento el hombre forma parte de un grupo organizado que tiene ideas, sentimientos y valores debidamente estructurados en un cuerpo de doctrina que le sirve de marco mental para la acción. Nunca nace en un mundo carente de significados, ni aún en los grupos étnicos más primitivos; siempre dispone de un acervo cultural que le permite ubicarse en el universo e interpretarlo. A diferencia del animal, constreñido a las posibilidades específicas que le deparan sus impulsos instintivos, el hombre hace uso de los instrumentos que suministra la cultura para contender con el *habitat*. La conducta humana, a diferencia de la instintiva, se aprende; está socialmente condicionada al través de un prolongado proceso de endoculturación que, en sus fases iniciales, internaliza en el subconsciente del niño el conjunto de respuestas que el grupo organizado ha ideado para resolver fácil y coherentemente los problemas que plantea la adaptación al medio físico y social.

Psicológicamente, el hombre necesita vivir en un mundo comprensible; en un mundo concebido e imaginado en términos con-

gruentes con la vida social. La cultura y la estructura de las relaciones humanas no son las mismas en la amplitud habitada de la tierra; las formas de adaptación a los variados *habitats* son obligadamente distintos y aún las respuestas al desafío que impone el mismo *habitat* son múltiples. Una de las constantes de la experiencia humana es precisamente su exuberante diversidad. La existencia de estructuras sociales y culturales diferentes implica una infinidad de modos como la imagen del mundo puede ser engendrada; de hecho cada grupo étnico tiene una cosmovisión particular. Ninguna sociedad, por extensos y avanzados que sean sus instrumentos culturales, puede abarcar las vastedades de la realidad al mismo tiempo y desde todos los ángulos posibles. Cada grupo elige un punto concreto de observación y desde él contempla el ilimitado campo de lo que existe; cada grupo tiene su imagen propia de la realidad, su visión privada del mundo vista y pensada desde su perspectiva particular.[1]

Los sociólogos alemanes llaman *Weltanschauung* al cuerpo de ideas y valores que configura la concepción del mundo y de las cosas, creada por una sociedad determinada; los antropólogos norteamericanos le dan la designación de *world view*, cosmovisión, y los filósofos fieles al buen uso del latín le denominan *imago mundi*. En las regiones de refugio dos grupos humanos de cultura diferente interactúan en el mismo *habitat;* cada uno de ellos eligió un punto de observación diverso para interpretar la realidad, en debida correspondencia con la distinta estructura de su vida social. En tales regiones es posible observar la confrontación de dos grupos étnicos que tienen cada uno distinto *Weltanschauung*. Robert Redfield fue tal vez el estudioso que mostró una mayor preocupación por descubrir los factores contrastantes de la *imago mundi* de ambos grupos al analizar el *world view* de las civilizaciones primitivas.[2]

La concepción del mundo del indio americano ha sido calificada de personal porque contempla los fenómenos que se producen en el universo como el resultado de la operación de agentes personales concebidos como seres o entidades sobrenaturales. Las relaciones que sostiene con la naturaleza —tomada en su totalidad o en sus partes constitutivas— las conduce bajo el supuesto de que las

fuerzas cósmicas son capaces de percepción y sensibilidad, como si fuesen personas dotadas de conciencia y de pasión. En consecuencia, los hechos acerca de la naturaleza no son interpretados mediante los conceptos, llamados científicos, que contienen referentes empíricos; el indio se tiene por eje del universo y juzga el grupo de que forma parte como el único realmente humano y verdadero. Dando por sentado que la naturaleza está gobernada por agentes personales que piensan y sienten y concediendo que todo lo que pasa ocurre con referencia al hombre por él representado, el indio supone que puede influir sobre la naturaleza para que actúe en su favor. En la consecución de esta finalidad el ritual tiene por contenido de propósito, además de la expresión de los sentimientos de gratitud, respeto y solemnidad, la manipulación de signos y símbolos que son utilizados instrumentalmente para acarrear la realización de lo deseado.[3] Lévy-Bruhl llamó pre-lógico al pensamiento así orientado, extremando sus rasgos distintivos; en verdad la cosmovisión primitiva del indio está penetrada de elementos empíricos en cantidad y calidad suficientes para contrarrestar los efectos reales de las concepciones mágico-religiosas.[4]

Para Lévy-Bruhl las sociedades primitivas manifiestan un conocimiento perceptivo del mundo, del yo, el otro y el nosotros, esencialmente diferente del que tiene la sociedad moderna. Las leyes de la lógica formal son substituidas por la de la participación mística, fundada esta última en la categoría afectiva de lo sobrenatural. La conciencia del tiempo y del espacio; la causalidad; la concepción del mundo exterior y de la sociedad; los datos de la experiencia inmediata, son diferentes. La cosmovisión del hombre primitivo es sólida por el carácter místico que la impregna, pero es también muy poco diferenciada; corresponde a la estructura social concreta de grupos étnicos escasamente especializados.[5] Sol Tax, al estudiar la concepción del mundo de una comunidad mesoamericana muy aculturada, pudo comprobar el carácter personal de sus representaciones colectivas; pero éstas coincidían con relaciones sociales de un tenor impersonal.[6] Las variaciones de las normas, según se advierte, son siempre posibles pero en modo alguno alteran la tendencia general, anotada por Lévy-Bruhl, que impone

una estrecha correspondencia entre la estructura social y la concepción del mundo.

La concepción personal del mundo que el indio mantiene no difiere, en términos generales, de la que es propia de esa parte de la humanidad llamada primitiva, arcaica o inferior. El indio se halla tan profundamente embebido en la naturaleza que todos los fenómenos naturales tienen para él una significación simbólica; equipara esos significados con la realidad actual y genera conceptos particulares de la causalidad, del espacio y el tiempo que establecen entre el hombre y los fenómenos naturales una dependencia íntima y recíproca; la naturaleza y el hombre, los acontecimientos cósmicos y los acaeceres humanos se entremezclan de modo que la experiencia primitiva es inmediata y personal.[7] Esta concepción del mundo que el indio mantiene implica una confusión entre el yo y lo que el yo confronta; la persona tiende a verse a sí misma en unidad con la naturaleza, antes que entidad separada; no pretende dominarla o modificarla, simplemente se conforma con ella para constituir un sistema unitario; el del *hombre-en-la-naturaleza*.[8]

La cosmovisión de las sociedades modernas es exactamente la opuesta de la primitiva; por lo menos, idealmente. Su concepción de la naturaleza es impersonal; en ella no tienen cabida los dioses, los sobrenaturales menores y demás entidades antropomórficas creadas por el hombre para explicarse la organización y el funcionamiento del universo. La manipulación de signos y símbolos en ritos y ceremonias no se destina a producir fenómenos carentes de base empírica, a *reificar* la idealidad, sino al logro de ciertas finalidades —como el fortalecimiento de la solidaridad social— en las que la conexión entre el proceso y el producto final puede ser demostrado. Los ritos son fundamentalmente expresivos y no vehículos de la participación mística. No obstante que la configuración que antecede es en gran parte ideal, su orientación cognitiva dominante está fuera de toda duda y constituye el cuerpo de doctrina que se considera propio del hombre que vive en la cultura industrial de nuestros días.

La cosmovisión científica que caracteriza al mundo moderno; o dicho de otro modo, la cosmovisión impersonal racionalmente orientada, parece haber nacido en Occidente al tiempo en que los

hebreos separaron a Dios de la naturaleza o cuando los griegos sacrílegamente explicaron el cosmos con base en leyes que llamaron naturales.[9] La concepción impersonal del mundo maduró en Europa durante el Renacimiento dando aliento y fortaleza al pensamiento científico. La difusión de ese pensamiento por la extensión de la tierra propició el progreso técnico, el desarrollo económico y la constitución de los estados nacionales modernos. El hecho de que éstos formen parte del mundo industrial y de que la orientación general de su orden ideológico se dirija por cauces regidos por el juicio y la racionalidad, en modo alguno quiere decir que todos los ciudadanos de los países modernos poseen una cosmovisión científica; la antigua manera de pensar, de ver e interpretar la realidad constituye todavía parte del patrimonio cultural moderno y posiblemente nunca llegue a ser desplazado del todo.

La falsa conciencia

La confrontación de la cosmovisión primitiva y la moderna permite penetrar mejor la esencia del pensamiento indio y la de su contraparte, el pensamiento científico que rige, idealmente, las actividades sociales en los países mestizo-americanos. La contrastación, sin embargo, no descubre las diferencias en la concepción del mundo y de las cosas que existen ente indios y ladinos porque hemos concedido que los últimos forman parte de la sociedad nacional y, en consecuencia, participan de su *Weltanschauung*. En cierto modo, la afirmación que antecede es cierta, pero sólo contiene porciones de la verdad; toda sociedad inclusiva —especialmente aquellas que conjuntan comunidades opuestas en proceso de formación nacional— es una sociedad heterogénea compuesta por clases, por castas o por estilos de vida diferentes.

En las sociedades mestizo-americanas los ladinos o *mistis* constituyen un sector de la población conscientemente situado aparte de la mayoría ciudadana; como una *élite* regional. Sustenta una visión del mundo que desafía los supuestos e interpretaciones científicas; construye su propio marco mental y desde él contempla a su antojo y satisfacción el limitado campo de su universo. Su

visión del mundo carece de autenticidad, está en contra de los supuestos democráticos y las interpretaciones ortodoxas de la parte consciente de la nación; pero no por ello deja de conformar un punto de apoyo para la acción. La condición enunciada se origina, sin género de duda, porque intereses espurios desvirtúan los propósitos morales del pensamiento social científicamente concebido; el examen de la coyuntura es necesario para descubrir las premisas falsas en que se funda.

Si un sector de la población nacional —el constituido por los ladinos— proclama que la explotación de los indios es natural o deseable nos hallamos en presencia de gente que sustenta creencias científicamente insostenibles. El darwinismo social que justifica la sujeción de los débiles por los fuertes es una distorsión del pensamiento racional que no resiste el análisis crítico; no obstante, forma parte del esquema conceptual del grupo dominante en las regiones de refugio: las influencias ideológicas vician el pensamiento y nunca son tan peligrosas como cuando apelan a racionalizaciones, esto es, a explicaciones aparentemente científicas. El ladino vive en simbiosis con el indio y toda su economía gira en derredor de la utilización de la fuerza de trabajo nativa; si careciese de ella su sistema de seguridad se vendría por los suelos.

En las metrópolis ladinas algunos de sus integrantes abiertamente expresan que la explotación a que están sujetos los indios es indispensable para la propia supervivencia: los intereses de la *élite* así lo manifiestan. Sin embargo, la expresión cínica o descarnada de ideas racistas o etnocéntricas es, ciertamente, la excepción; en la mayoría de los casos la gente cree sinceramente en la superioridad propia y en la inferioridad ajena. Debido a ello los intereses de clase o casta acuden a la coerción física sólo en las contingencias extremas; por lo común, utilizan mecanismos sutiles mucho más efectivos que se autoalimentan al pasar a formar parte del *super-ego* del grupo. Creemos fácilmente lo que deseamos que sea cierto, reza una sentencia latina, y nada es más deseado como verdad que los intereses que nos favorecen. No existe obstáculo alguno para que esos intereses se internalicen sólidamente en el subconsciente, al través del proceso de endoculturación y emerjan al nivel de la conciencia como verdades establecidas que no ame-

ritan demostración. La superioridad del ladino sobre el indio llega a ser concebida, por este camino, como un postulado moral.

Es indudable que todo pensamiento está inspirado y dominado por intereses; la cosmovisión del primitivo y la del hombre moderno están determinadas, en último término, por un interés social básico; la necesidad de vivir en un universo comprensible. Sabemos, sin embargo, que cuando una persona o grupo sostiene ideas en cuyo origen ha jugado papel importante algún interés personal o de grupo, el pensamiento no es genuino por ser la expresión de estados mentales problemáticos; por ser el resultado final de una ideología. Con el término ideología el materialismo dialéctico califica el proceso mental consciente que ignora las fuerzas determinantes que le mueven y le llevan a configurar una conciencia falsa.[10] Esas fuerzas, que permanecen ocultas en el subconsciente, son los intereses de clase o casta que determinan un pensamiento engañoso. Entre la cosmovisión y la ideología existe la misma distancia que hay entre los intereses sociales genuinos y los espurios.

En la situación intercultural de las regiones de refugio la ideología de la casta dominante emerje, paradójicamente, al favor de la índole misma de la cosmovisión originada en intereses genuinos. El cuadro mental que construye la visión del mundo, la *Weltanschauung*, es una forma institucionalizada de pensamiento que el desarrollo histórico de la sociedad nacional determina; quienes a ella pertenecen entienden fácilmente lo que se dice y se hace dentro del universo de significados que conforma su esquema conceptual; precisamente todos sus integrantes fueron condicionados para ello.[11] En cambio, como inevitable consecuencia del condicionamiento cultural, difícilmente comprenden lo que se hace y se dice dentro de universos de significación distintos al propio; en sociedades, como las indias, tan distantes de la civilización industrial.

El etnocentrismo —que es fuerza integradora en toda sociedad— coadyuva agravando la situación problemática al incitar la conversión de la incomprensión en hostilidad contra los productos mentales de pueblos considerados inferiores. El habla que no se entiende, la conducta económica que parece irracional, las formas

como se estructuran las relaciones del parentesco, la jerarquía del poder y las prácticas religiosas son calificadas como ineficientes, inescrutables y supersticiosas. Se debe todo ello, como explícitamente lo advierte Werner Stark, a que el pensamiento no sólo está determinado por la vida social sino, también, comprometido con ella.[12] El ladino, como el indio, están comprometidos tanto emocional cuanto intelectualmente con sus respectivas culturas; están, por decirlo así, prejuiciados a favor de sus propias ideas y valores y, consecuentemente, prejuiciados contra las ideas y valores ajenos. El pase de una conciencia genuina a una conciencia falsa, según se advierte, es fácil de dar por el grupo que detenta la posición superordinada.

En toda *Weltanschauung* concurren problemas de conocimiento y problemas de voluntad. Los primeros comprenden la totalidad de las interpretaciones del mundo y de la vida en el mundo; los segundos, la totalidad de los valores según los cuales se vive.[13] Entre los intereses cognitivos y los intereses normativos se mantiene un equilibrio que varía en su composición de cultura a cultura. En unas, como en la moderna industrial, se otorga primacía a lo cognitivo o racional; en otras, como en las primitivas, prevalece la primacía valorativa o emocional; cuando el equilibrio se rompe, la visión del mundo pierde su carácter genuino y pasa a convertirse en una ideología.[14] La cosmovisión que detentan los países modernos es una *Weltanschauung* científica en la que predominan los intereses racionales; la intromisión en esa cosmovisión de intereses normativos derivados de situaciones dominicales destruye el equilibrio alcanzado y origina el nacimiento de una ideología.[15]

En las regiones de refugio de los países mestizo-americanos la primacía valorativa representada por los intereses de casta, al operar en el ámbito de una sociedad global que sustenta una *Weltanschauung* científica, distorsiona el pensamiento de la gente que participa en la conciencia nacional y la hace vivir en la inautenticidad de una ideología. La sola presencia de tal ideología en el seno de países formalmente democráticos plantea variados dilemas. El de mayor trascendencia tal vez sea el que suscita la supervivencia de una conciencia falsa en una sociedad inclusiva que

postula los derechos del hombre, tanto en su carta fundamental cuanto en las tendencias de su orientación política. La ideología ladina se presenta en la actualidad no simplemente como una distorsión del pensamiento racional sino, además, como un pensamiento anacrónico, rezagado, retrógrado; como un residuo de la situación colonial que no siguió ni sigue, en su evolución progresista, el paso del pensamiento social del resto de la nación.

Otro de los dilemas, de no menor importancia, es el que exige determinar si la ideología ladina es la que da forma y configuración al sistema de explotación que impera en las regiones de refugio o si, por el contrario, la estructura económica y social establecida por la explotación colonial es la que origina el pensamiento ideológico. Sombart afirma que el *espíritu*, tal y como se expresa en la *Weltanschauung* de la época, es el que da forma a una cultura y, por ende, al sistema económico propio de esa cultura.[16] El postulado de Sombart deriva directamente del idealismo de Max Weber quien afirmó su convicción de que el *espíritu* del protestantismo había engendrado el sistema capitalista.[17] Como falsas conciencias, las ideologías —incluso la ladina— no son sino ecos o reflejos de intereses de clase o casta; su aniquilamiento implica la total modificación de la estructura económica y social en que esos intereses se originan; no es el *espíritu* sino las condiciones materiales lo esencial en la situación problemática.

Función de la ideología

Sin ignorar la importancia fundamental que tiene la economía en la determinación de las formas sociales y culturales que detentan los agregados humanos, también es imposible negar que las relaciones económicas no siempre son las que otorgan el genio y particularidad al estilo de vida de una comunidad o una sociedad. Si queremos destacar las características más salientes de la cultura indígena, aquellas que manifiestan una mayor visibilidad, nada mejor que el análisis de su estructura política; así lo hicimos al estudiar las funciones de la jerarquía del poder. En toda la extensión de Mestizo América, los rasgos peculiares que configuran esas

funciones, son los que descubren mejor la esencia misma del estilo de vida. Si deseamos poner en relieve el aspecto más singular de la sociedad ladina será necesario que fijemos la atención en su ideología; ella denuncia el compendio del estilo ladino de vida.

Al considerar los rasgos que componen la función ideológica, tal y como opera en las regiones de refugio, nos situaremos, para los fines del análisis y la interpretación, en el bando ladino, es decir, de este lado del muro construido por el sistema de casta, desde donde se contempla al indio sometido. Con ello queremos decir que realizaremos el examen de la coyuntura ideológica con *empatía,* colocados en el lugar del ladino, porque sólo así se podrán comprender en toda su magnitud las razones que subyacen en las profundidades de acciones incompatibles con la moral de nuestra época. Las cosas que dicen y las cosas que hacen los ladinos son significativas en la medida en que revelan la estructura total de la ideología y los supuestos comunes difundidos en la opinión pública. Sin embargo, no describiremos uno a uno los estereotipos que se sostienen corrientemente ni los actos que con tan deleznable base se ejecutan; cuando la ocasión lo reclame daremos a conocer unos cuantos, como apoyo o simple ilustración de los modos como la función se realiza.[18] En el lugar dedicado al estudio de las minorías étnicas dimos cuenta ya de los diversos mecanismos dominicales a que acude una casta o clase dominantes para mantenerse en posición superordinada.

1. Proporcionar identidad

La operación de una ideología que justifica la sujeción y explotación del indio compele al ladino a formarse una imagen de sí mismo necesariamente falsa. La imagen auténtica, la que emerge de la contemplación desinteresada, es demasiado sombría para servir de modelo; está compuesta por prejuicios y preconcepciones étnicas que no resisten el análisis racional. Ante la indeseable situación el ladino acude a un expediente indirecto; construye su imagen al través del contraste con una imagen opuesta, la del indio, a la que llena de estigma, mancilla y suciedad. El contacto pro-

longado de dos grupos étnicos que durante siglos han permanecido separados, en situación conflictiva de super-subordinación, se refleja en los conceptos y opiniones que un grupo tiene del opuesto. Ambos grupos tienden a concebirse en términos de contraste; todos los defectos, vicios e incapacidades que se imputan al otro, tienen como contraparte perfecciones, virtudes y talentos que constituyen atributos propios.

La imagen contrastada que el ladino tiene del indio —no la que éste tiene de aquél— es la que trasciende en la estructura de castas, ya que con ella se justifica la posición de inferioridad, el bajo *status* social, en que se mantiene a las poblaciones aborígenes. Las diferencias raciales dieron base, durante los primeros años de la colonización, a creencias que difundieron la irracionalidad del indio; no obstante que desde ese entonces las autoridades eclesiásticas afirmaron la inconsecuencia del preconcepto, sus implicaciones se insinuaron tan profundamente en el pensamiento de las masas que todavía hoy ejercen una influencia incontestable; el ladino se apellida a sí mismo *gente de razón* como expresión de la opinión contrastada que tiene del indio al que llama natural, primitivo o salvaje, concediéndole a tales calificativos una connotación peyorativa.

La indumentaria es un símbolo de *status* demasiado visible para ser pasado por alto: durante el pasado siglo los ladinos de Ciudad Las Casas hicieron ostensible su alcurnia reteniendo la coleta aún después de que ésta había pasado de moda; por eso se les llamó *coletos*. Los *chupas* de Riobamba deben el mote de rabones a la indumentaria que hacía notoria la posición social.[19] El indio viste una indumentaria que procede tanto de la original aborigen cuanto de la española colonial; en algunos casos, como en las comunidades del Alto Perú, el traje masculino es casi totalmente europeo; en otros, como en ciertos municipios mesoamericanos, es preponderantemente americano; pero, en ambos, la belleza de la vestimenta es indiscutible. La variedad, riqueza de color, la paciente y primorosa labor que manifiesta el traje femenino en los distintos grupos étnicos es tan obvia, que apenas merece la pena de mencionarlas. Sin embargo, el ladino pone tales expresiones como ejemplo de mal gusto, descuido y suciedad en debido contraste con la propia

indumentaria que tiene por elegante, proporcionada y conservadora.

La casa habitación del indio, en la generalidad de los casos, es adecuada como respuesta al *habitat* hostil; la alimentación, aún en las comunidades indias más pobres, ha sabido crear una dieta balanceada que acude para cubrir las necesidades de proteínas formativas a la ingestión de insectos, como el *ahuauhtli* nahua o el *chichi* aymara, de alto valor nutritivo.[20] En la preparación de alimentos se emplean técnicas sencillas pero eficaces como el agriado del *pozol* o el pisado del *chuño* que incrementan las propiedades asimilativas o el período de conservación. En contraste, la habitación del ladino es de teja o calamina, adobe encalado o ladrillo de barro cocido, pero sin dispositivo expedito para su fácil calefacción en el clima de montaña o para su conveniente aereación en los lugares cálidos; la alimentación es rica en carne y lacticíneos; prefiere los cereales como el trigo y otros granos de procedencia europea. Desdeña el ladino la dieta india, a la que califica de repugnante y aún cuando en el seno familiar gusta de las delicadezas de la cocina nativa jamás confiesa, ante otro ladino, tal preferencia. De igual manera, nunca viviría en un *putuco* o en casa de paja, ambos tachados por el consenso popular como pocilgas.[21]

El contraste es aún mayor en lo que concierne a las ocupaciones de los pueblos contrarios. Los indígenas se mantienen apegados a las ocupaciones primarias; el cultivo de la tierra, el pastoreo, la pesca y la recolección; el trabajo manual representa para ellos uno de los valores que da mayor "prez" en la comunidad. Los ladinos nunca se ocupan de quebrar la tierra, ni de otros bajos menesteres propios de gañanes; las actividades artesanales, profesionales o empresariales son las que les corresponden. El ideal de una cultura desinteresada les lleva a situar en elevado rango el ocio, la destreza artística y la especulación intelectual.[22] Aún cuando *mistis* del más alto abolengo realizan de hecho trabajos manuales, es común que lo nieguen; especialmente cuando tales actividades tienen características de un trabajo asignado al indio. El ladino que toma una escoba para barrer o el *misti* que carga la compra del mercado son severamente sancionados con burla y menosprecio por ejecutar labores que corresponden al rústico o al *pongo* nativos.

Así, a base de contrastes, de antípodas conceptuales, según la expresión de Copeland, el ladino construye su imagen, idealiza el modelo y lo hace operar como mecanismo que proporciona identidad.[23] En tales circunstancias, la membrecía en la casta superior se adquiere por identificación con la imagen contrastada, mediante la afirmación de lo no indio; lo que significa, las más de las veces, la propia negación. Los ladinos o *mistis* recientes, y más especialmente los *revestidos* o *cholos* que pretenden adquirir un sitio en la estratificación social, son quienes mayor necesidad tienen de hacer notoria su falsa identidad negando el color de la piel, los rasgos físicos que les denuncian ancestros nativos, el gusto y las preferencias aborígenes y, más que nada, rechazando los *roles* ocupacionales que la estructura económica ubica en los indios. El apotegma mestizo-americano que reza: el mayor explotador del indio es el indio disfrazado de blanco, exterioriza la falsa conciencia de la ideología ladina.

2. Legitimar la superioridad

Las creencias acerca del indio configuran una perspectiva y una orientación que expresan ostensiblemente la conciencia de casta del ladino; las creencias son elementos integrantes de una ideología que tiene como tema central la condición sobrenatural de la superioridad ladina y el carácter inmutable del orden establecido. El sistema de creencias proporciona al ladino las racionalizaciones que legitiman la posición superordinada que ocupa en la estructura de las relaciones interétnicas. Una vez que las creencias se institucionalizan pasan a formar parte de un cuerpo de ordenamientos jurídicamente garantizados que mantienen la dominación y ésta persiste aún mucho después de que la legislación es modificada por las presiones que se originan fuera de la región de refugio. La ideología del ladino no es ya un código legal, pero sigue siendo un credo, parte de la moral y de la religión del pueblo.

3. Obstruir la integración

Los patrones de ideas que constituyen la estructura ideológica de las regiones de refugio tienen una doble y opuesta función; por una parte ponen en marcha mecanismos que acarrean la cohesión del grupo; le proporcionan una imagen de sí mismo con la cual puede identificarse sin rubor y le ofrecen racionalizaciones satisfactorias que legitiman la dominación. Por otra parte, distingue a los ladinos de los indios, crea con ellos razas sociológicas, separadas y en conflicto, e impide de ese modo el proceso de integración entre las poblaciones contrarias. La imagen contrastada que el ladino forma del indio le lleva a despreciarle y temerle; extraño y hostil, el indio no tiene derecho a solicitar membrecía en el grupo ladino; su integración se convierte en un proceso repulsivo para la sociedad receptora porque ha sido representado como moral y ritualmente impuro.

La agresión verbal o física, la segregación y demás mecanismos dominicales que pone en juego la ideología para estorbar la integración no se limitan al indio considerado como raza sociológica; se extienden al indio juzgado como persona. La inclusión en la casta inferior es bastante para que todos los indios sean medidos conforme al mismo rasero; no se hace distinción entre el indio del común, que aún no gana una posición de respeto en la comunidad, y el *geronte*, impregnado de *carisma*, experiencia y sabiduría místicas, que es *primus inter pares* en su paraje o parcialidad. La imagen de ambos es la misma y el tratamiento que se les da, semejante. Para el ladino todos los indios se llaman José y todas las indias María; unos y otras son siervos de la gleba. La categoría de indio no admite una estratificación interna; da forma a una casta en la que todos sus componentes son calificados como inferiores.

Igual categorización hace la ideología del indio que pertenece a grupos étnicos distintos; en su propósito de mantener el *statu quo* y evitar la integración, todos los indios son cortados por el mismo patrón. No acepta la ideología la existencia de variaciones sustantivas entre el indio itinerante que en el pantano tropical vive

una agricultura de tubérculos y el indio interandino que construye bancales irrigados y habita en establecimientos concentrados. Ambos conforman una sola categoría, la del indio, que se para frente al ladino, también concebido como una simple categoría. El pase de una a otra categoría formalmente es posible; siempre se encuentra a la mano el caso de un indio que dio el salto desde el fondo de una situación tribual hasta los más altos peldaños de la sociedad nacional; sin embargo, evaluado el fenómeno estadísticamente es inconcuso que la función de la ideología, como mecanismo que impide la integración y afianza la estructura de casta, exhibe una gran efectividad.

4. Consolidar la estructura económica

Uno de los patrones de creencia más persistente en el pensamiento ladino, es el bagaje que como herencia recibió del régimen colonial. Las relaciones sociales establecidas entonces desaparecieron totalmente en las regiones cultural y económicamente más avanzadas; en cambio, se mantuvieron vigentes en las de refugio, sobre todo las que configuran la economía de hacienda basada en el binomio *hacienda-runa*.[24] En tal coyuntura dominical el sistema de relaciones es una simbiosis que liga al indio y al ladino a un destino común. Éste no puede vivir sin aquél porque todo el orden económico de la ciudad, *chef-lieu* de la región, gira en derredor de la explotación del esfuerzo de trabajo y de los recursos del indio.

Para ello las creencias que internaliza la opinión pública están encaminadas a mantener al indio en el campo; constreñido a una agricultura técnicamente ineficaz, al pastoreo primitivo en las alturas de la puna brava, a la pesca en los lagos arcaicos del altiplano, a la caza precaria y a la recolección de yerbas, frutas y animálculos cada vez más escasos. La migración del indio a la ciudad —especialmente, la que se dirige a las ciudades en proceso de industrialización— se desautoriza. El indio, se afirma, es irresponsable; no se adapta al ritmo del trabajo sistemático; no resiste el tráfago citadino; su lugar es la tierra, el pegujal de la hacienda donde el gamonal lo guía en el trabajo, le auxilia en sus tribula-

ciones y le presta el numerario que requiere su economía de prestigio.[25]

Para la ideología regional el indio depende del apoyo ladino, es como un niño, un menor de edad que necesita ser gobernado por la mano firme pero paternal del hacendado. La sustentación de las creencias y preconceptos anotados está dirigida evidentemente a impedir la liberación del indio sujeto a servidumbre; a estorbar su pase de la estructura de casta a la estructura de clase. Por eso el ladino idealiza el pasado, las relaciones patriarcales del viejo régimen colonial y crea profunda alarma en la opinión cuando la atracción que ejercen los polos de desarrollo económico le roba la mano de obra abundante: ¡el campo quedará sin brazos; la agricultura sufrirá grave quebranto! Según se advierte, la función eminente de la ideología es mantener y conservar un sistema económico estructurado específicamente para explotar al indio.

Cuando se denuncia el carácter arcaico, pobre y desarticulado del orden económico fundado en el latifundio y en las formas feudales de explotación de la tierra y el trabajo del hombre; cuando se constata la reducida productividad que rinden las técnicas precolombina y colonial en uso por indios y ladinos y se repara en el subdesarrollo de las regiones de refugio, la ideología tiene siempre a la mano racionalizaciones que le permiten atribuir, mejor dicho, inculpar a los indios las consecuencias perturbadoras.[26] Éllos constituyen una carga para la nación, un lastre para el progreso del país. La ideología descarga así la responsabilidad que le corresponde sobre la casta inferior y yugula toda medida, como la reforma agraria, que tienda a modificar el estado de cosas tradicional. Su misión es defender el sistema económico obsoleto.

En resumen, las características de tan diversa índole hasta aquí reseñadas, que configuran la situación de las regiones de refugio y de sus habitantes, son resultado ineluctable del ejercicio del proceso dominical que, a veces, acude a la coerción física como mecanismo de sustentación, pero, las más de ellas, hace uso de otros arbitrios, mucho más sagaces, que evitan las reacciones violentas y los movimientos mesiánicos. Uno de esos mecanismos, tal vez el más perspicaz, descansa en la elaboración sostenida y reforzada de una ideología que da por sentada la superioridad innata

del ladino sobre el indio y es generalmente aceptada por ambos. Los patrones culturales del indio, sus manifestaciones artísticas, la diferente concepción del mundo, del tiempo y del progreso, en fin, todo lo considerado o catalogado como indio, se tiene por despreciable. El clima mental así establecido hace inevitable la segregación étnica, obstaculiza la movilidad social, embaraza la evolución de la cultura y mantiene en permanente estado de subdesarrollo a las regiones de refugio.

XII. ACCIÓN INDIGENISTA

Los cambios sociales que se vienen sucediendo en Mestizo América adquirieron, en algunos países, el ritmo propio de los movimientos revolucionarios que transforman violentamente las estructuras tradicionales. La revolución mexicana de 1910 fue, sin lugar a dudas, la primera gran conmoción que asomó durante la presente centuria y si bien no alcanzó los altos niveles de radicalización que tienen las que luego sobrevinieron, sí planteó desde el principio, la necesidad de destruir el latifundio, mediante la entrega de la tierra a los campesinos, para lograr la modernización económica. Además, postuló tempranamente la urgencia de modificar en sus cimientos la coyuntura dominical que prevalecía en el campo y en lo especial la estructura de casta de las regiones de refugio. Con ello perseguía integrar, en la sociedad nacional, a los grupos étnicos, social y culturalmente segregados, conocidos con la general designación de indios. Puso así en marcha dos sistemas de acción que desde entonces han corrido tomados de la mano: el agrarismo y el indigenismo.

Este último, que es el que ahora nos concierne, nació en México y en otros países mestizo americanos como consecuencia natural de la eclosión de un nacionalismo que fundó su razón de ser en lo indio; en gran parte, como una reacción contra el colonialismo europeo. En esos países la heterogeneidad étnica impuso la solución del dilema derivado de la existencia de grupos de población segregados por una barrera de casta. Una verdadera nación sólo puede formarse con la participación igualitaria y racional de toda la ciudadanía en una sociedad global. La casta superordinada, representada por los ladinos, con la falsa conciencia heredada de la dominación colonial, no podía servir como núcleo en derredor del cual se aglutinaran los indios y las intercastas constituidas por *revestidos, cholos* y mestizos. El pensamiento y la emoción de esa casta se hallaban situados fuera de las fronteras de la patria; enajenados en las viejas metrópolis europeas.

Debido a ello el nacionalismo fundó su ideología en el pasado americano; revalorizó al indio y a lo indio precolombino y tomó esa imagen como paradigma. Lo anterior explica la paradójica coexistencia, en Mestizo América, de dos imágenes contrarias del indio; la imagen sucia creada por la ideología ladina, que persiste sin alteración en las regiones de refugio, y la imagen idealizada del indio que forma parte de la ideología oficial y es punto de partida para la implementación de una política de unidad y homogeneización nacionales.[1] Los movimientos revolucionarios llevan hasta sus consecuencias extremas las políticas que propugnan; el originado en México provocó una sacudida continental destinada a borrar la *distancia evolutiva* que separa al indio del ladino.

El planteamiento de los problemas sociales que derivan del atraso en que han sido mantenidas las poblaciones indígenas y tribuales se llevó al cabo en el Primer Congreso Indigenista Interamericano que se efectuó el año de 1940. Los representantes de los grupos indígenas más evolucionados y de los sectores progresistas de las poblaciones nacionales acordaron una serie de resoluciones orientadas a inducir al cambio cultural y a promover el desarrollo de las comunidades a niveles mejores de convivencia. Coadyuvó a este resultado la intervención que dio el Congreso, tanto en las deliberaciones cuanto en la formulación de las conclusiones, a los científicos sociales, sobre cuyos hombros recayó la responsabilidad de marcar los principios, los métodos y las técnicas de la política indigenista.

Para poner en práctica las medidas propuestas se consideró indispensable la creación, en cada país, de organismos especializados en la atención de los grupos étnicos insuficientemente desarrollados. Estos organismos recibieron la denominación de Institutos Nacionales Indigenistas y quedaron como filiales del comité permanente del Congreso, que fue fundado con la cooperación de las naciones del continente bajo el rubro de Instituto Indigenista Interamericano.

El dilema de la especialización

El ordenamiento del Congreso no era fácil de cumplir, ciertamente. Uno de los rasgos más característicos de la vida moderna

es la especialización del conocimiento y de la tecnología que obliga al científico y al técnico a investigar y aplicar en campos cada vez más reducidos, cuanto más profundos, de una determinada disciplina. Ello planteó —a los organismos que tienen a su cargo la responsabilidad de la planeación regional y el desarrollo de la comunidad en las regiones de refugio— un dilema ampliamente debatido, a saber: la necesidad de acentuar la importancia de la acción general, sin menoscabo de la acción especializada, la que en el momento actual adquiere evidente primacía.

El conflicto, por supuesto, no queda limitado al campo estricto del desarrollo de la comunidad, sino que abarca todos los aspectos de la administración pública. En ellos también se presenta el dilema de precisar si es más útil y conveniente suministrar servicios y llenar necesidades a base de instituciones especializadas o de instituciones generalizadas. En realidad, si observamos cómo está constituida la administración pública y cuáles son sus funciones significativas, es fácil comprobar una señalada tendencia a la especialización que ha permitido y sigue propiciando la eclosión, al lado de los ministerios y departamentos de Estado, de un crecido número de organismos y agencias descentralizadas que tienen por encomienda el desenvolvimiento de actividades muy específicas.

Pero aún vamos más lejos. En las propias y tradicionales dependencias del Ejecutivo, la tendencia a la especialización ha provocado y viene generando un desmenuzamiento de actividades antes concertadas, lo que origina divisiones y subdivisiones especializadas. Esta especialización tiene la enorme ventaja de poner la investigación y la aplicación técnica en manos de personas debidamente entrenadas o capacitadas en una rama particular del saber; pero, a la vez, propicia la desarticulación de las actividades orgánicamente estructuradas.

En las grandes urbes, y en sus zonas de influencia, la extrema división del trabajo que requiere la economía industrial, exige el suministro de servicios y la satisfacción de necesidades en forma especializada; una sociedad moderna y elaboradamente complicada como la nuestra no podría prosperar de otra manera. Por eso los países altamente industrializados y, en consecuencia, altamente

desarrollados, se organizan a base de una progresiva y acelerada especialización.

La situación en los países en vías de desarrollo es distinta. En éstos la tendencia a la especialización funciona provechosamente en los sectores de población que han alcanzado niveles de vida modernos; no así en las regiones marginales donde la población participa de formas de vida atrasada, rústicas, con muy baja especialización y escasa división del trabajo. En esas regiones marginales quedan comprendidas las zonas de refugio habitadas por indígenas, de lengua y cultura diferentes a la nacional, que, como inevitable residuo de su desarrollo histórico, han permanecido sujetos a la explotación de los grupos de población culturalmente más avanzados, enclaustrados en sus regiones de refugio, viviendo una vida de mera subsistencia y manteniendo inconmovibles sus antiguos valores y patrones de conducta, al favor de un conservatismo tenaz que crea motivaciones y actitudes contrarias al cambio y a la transformación.

En esas regiones interculturales —cuya ecología, tecnología, economía dual, estructura social, política e ideológica presentan rasgos incompatibles con la vida industrial moderna— las funciones especilizadas implementadas por los ministerios, departamentos y organismos descentralizados, que se difunden por los canales corrientes de la administración, no son utilizadas por sus habitantes, porque su aislamiento, la dispersión de la población, las herramientas primitivas de que disponen, las actividades primarias de producción a que han sido compelidos, el engranaje de relaciones y dominancia semifeudal con que se les constriñe y la ideología de conformismo o fatalismo que esas condiciones crean, les impiden aprovechar los beneficios de la acción gubernamental especializada.

Debido a ello, en esas regiones —y en gran medida también en las comunidades rurales de cultura nacional— la acción especializada gubernamental hubo de buscar nuevos métodos de implementación. Uno de ellos ideó complementar la acción especializada propia de cada dependencia gubernamental con acciones adicionales ajenas, que en las convenciones de la vida urbana están ubicadas en otras dependencias. Con tales complementos la acción toma un tinte generalizado o integral que, según ha podido com-

probarse, se adapta bien a las situaciones rurales. En México, la Secretaría de Agricultura, desde los trabajos de desarollo integral llevados a cabo en Teotihuacán, y la Secretaría de Educación, desde la creación de las misiones culturales y las casas del pueblo, fueron las primeras en comprender que la acción en las comunidades indígenas y rurales debía ser multilateral para ser efectiva, aun cuando al realizarla desbordaran el campo estricto de la función específica que tenían encomendada. La Secretaría de Salubridad, posteriormente, al fundar sus centros de bienestar rural, se vio obligada a seguir el mismo camino, como también lo están siguiendo otras dependencias, entre ellas el Departamento Agrario, en sus intentos por lograr la reforma agraria integral.

Otro método —dirigido desde su original concepción a enfocar racional e integralmente los problemas de las regiones indígenas de refugio— consistió en la creación de un organismo concretamente especializado en el desarrollo de las comunidades indias. Unos años antes de que se efectuara el Congreso de Pátzcuaro, México, había considerado seriamente la necesidad de contar con una agencia que planteara al Ejecutivo Federal los problemas que aquejaban a las poblaciones indias y que pusiera en marcha un esfuerzo coordinado de acción gubernamental destinado a ellas. Era manifiesto que el programa general de gobierno, configurado por las distintas dependencias de la administración pública, no resultaba eficaz para mejorar las duras condiciones de vida en que los indios se debatían. La ausencia de coordinación de los esfuerzos, su limitada continuidad en el tiempo y el olvido en que quedaban las regiones menos favorecidas por falta de conocimiento oportuno de sus necesidades, aparecían como los factores causales.[2]

El nuevo organismo, creado con el nombre de Departamento de Asuntos Indígenas, debía definir y vigilar la acción gubernamental para darle congruencia, continuidad y éxito, llamando la atención sobre la situación deplorable de las poblaciones tribuales y velando porque en ellas se invirtiera la mayor cantidad posible de los recursos económicos del Estado. Así concebido el Departamento fue una mera agencia de procuración y coordinación que careció de autoridad para imponer sus resoluciones a los particu-

lares y a las dependencias cuya coordinación debía de definir y vigilar.

Parece obvio afirmar que el trabajo coordinado es una forma de colaboración que a primera vista parece fácil, pero que ya en ejecución presenta múltiples dificultades. La coordinación implica la limitación de la propia independencia en favor del esfuerzo común y la tolerancia que acceda a los integrantes de la acción coordinada a introducirse en áreas de actividad que consideran privativas. Los celos por jurisdicción, competencia o crédito deben ser superados, teniendo en cuenta que el interés de las colectividades por beneficiar deben prevalecer sobre los intereses particulares de los organismos que forman la coordinación.[3] El Departamento de Asuntos Indígenas no supo, o no pudo, vencer los obstáculos que ofrece la coordinación, y diez años después de su fundación desapareció como departamento autónomo, al pasar parte de sus funciones a la Secretaría de Educación, que hoy las contiene en la Dirección General de Asuntos Indígenas. Al crearse el Departamento se examinó y rechazó la alternativa que pretendía su constitución como un organismo "por cuyo conducto el Gobierno de la República haría llegar su obra económica, social, educativa y de gobierno, en sus diversos aspectos, a la población indígena. Representaría —se objetó— una concentración de las labores que respecto al resto del país se ejercen por conducto de las diversas Secretarías de Estado y Departamentos Administrativos, que tratándose de los indígenas quedarían encomendados a una única dependencia".[4] Esta alternativa —la realización directa de la acción indigenista— y su opuesta —la procuración y coordinación de dicha acción— fueron reconsideradas y reexaminadas al crearse el Instituto Nacional Indigenista para suplir y perfeccionar la ausencia del organismo especializado abolido.

Problemas semejantes se plantearon otros países mestizo americanos cuando organizaron sus órganos de acción indigenista. En América del Sur la Oficina Internacional del Trabajo contribuyó poderosamente a configurar esos órganos que tomaron, según los países, designaciones tales como Misión Andina en el Ecuador, Plan Nacional de Integración de la Población Aborigen en el Perú y Plan de Desarrollo Rural en Bolivia.[5] Inicialmente los

programas estuvieron bajo la total responsabilidad del organismo internacional que llevó al cabo sus propósitos de desarrollo e integración desde *bases de acción* concebidas como agencias de acción integral. Más tarde fueron transferidos esos órganos y sus bases de acción a Ministerios de Estado quedando, desde entonces, bajo el control y la administración nacionales. Esa transferencia planteó, desde el primer momento, la necesidad de coordinar las actividades múltiples de las bases con las específicas de los distintos ministerios. En Perú el dilema dio lugar a la reciente creación de *zonas de acción conjunta* que ponen bajo una sola dirección las actividades de las direcciones y ministerios especializados. La historia apasionante de los esfuerzos sudamericanos —entre las cuales los núcleos indigenales nacidos en Warisata y los programas de integración parcelaria en Puno, son ejemplos a seguir— no serán aquí objeto de nuestra particular atención.[6] Enfocaremos ésta a lo realizado en México, tanto porque ha sido este país uno de los que ha mostrado mayor preocupación por formular una teoría y una práctica del indigenismo cuanto porque es aquél de cuyas experiencias estamos mejor enterados.

La ley que dio vida al Instituto Nacional Indigenista en México le fijó como funciones las de investigación, planeación, promoción, asesoría, difusión e implementación directa de las medidas de mejoramiento de los núcleos aborígenes y, además, la facultad de coordinar y dirigir la acción gubernamental cuando ésta se llevara al cabo entre esos núcleos. Para hacer práctica la coordinación, se estableció el consejo del Instituto con los representantes de las distintas secretarías y departamentos de Estado que tienen ingerencia en la acción indigenista, señalándole un lugar destacado en ese consejo y en la coordinación, a la Dirección General de Asuntos Indígenas.[7]

La madurez lograda por el país en su organización administrativa y el conocimiento, cada vez más lúcido, de los mecanismos que configuran los procesos de invención y aculturación, así como sus contrarios, los de endoculturación y dominical, al actuar en las regiones de refugio indígenas, hicieron posible iniciar, con bases sólidas, proyectos regionales de desarrollo de comunidades —llamados Centros Coordinadores— que tomaron como sujetos de su

acción no únicamente a los grupos indígenas subyugados, sino a la población entera en situación de subdesarrollo. Como en seguida habrá de advertirse, las operaciones que ponen en práctica esos proyectos representan tan sólo uno de los escalones de la acción gubernamental —no su totalidad ni su unicidad—, y requieren para su continuación y acabado la concurrencia de las operaciones normales que la administración pública confía en sus dependencias regulares.

Centros Coordinadores

Los Centros Coordinadores son organismos gubernamentales, creados mediante decreto presidencial, que tienen bajo su encomienda la implementación de una acción de tipo integral en las regiones interculturales de refugio. Para ello, coordinan las actividades que las distintas dependencias de la administración ejercen en su área de trabajo o implementan directamente la acción integral cuando los canales administrativos no alcanzan a las comunidades indias.

En la práctica, los Centros alcanzan un compromiso entre ambas alternativas, a base del equilibrio entre las funciones de coordinación y de implementación directa. Al través de conciertos con los órganos de las administraciones nacional, estatal y municipal se conviene en la reglamentación de las funciones, reforzando las que están en marcha o iniciando otras necesarias en radios de acción y sectores de jurisdicción que los acuerdos determinan.

Los Centros Coordinadores, no obstante su carácter de órganos de gobierno, no cuentan entre sus facultades el uso de la autoridad. El derecho-privilegio de ejercer la coerción, de permitir unos actos y prohibir otros; de definir y redefinir las relaciones entre los miembros de las comunidades en casos de conflicto, están ubicados en los dirigentes de los grupos de población entre quienes labora y con cuya anuencia, en todos los casos, debe contar. La inducción del cambio, no la obligada aceptación, es su tarea.

La situación intercultural en que desenvuelve su acción le compele, además, a no limitar los trabajos de promoción a los grupos

de población indígena. Si bien es cierto que el énfasis y el mayor volumen de su acción están enfocados a resolver los graves problemas que exponen las comunidades indias, no por eso se olvidan los que sufre la ciudad ladina, cuya estructura económica e ideología retrógrada es indespensable modificar para alcanzar resultados perdurables. La acción integral no sólo contiene la concatenación de acciones específicas sobre los múltiples aspectos de una de las culturas, sino sobre la totalidad de las culturas en interacción.

Base material

En concordancia con lo anterior, la sede del Centro Coordinador se localiza en la ciudad ladina, metrópoli de la región de refugio, con el fin de aprovechar su condición de núcleo rector del que derivan las directrices que controlan las relaciones de todo orden entre la urbe y su *hinterland*. Las instalaciones principales —oficinas centrales, escuela formativa de promotores, procuraduría legal, clínica hospitalaria, campos de experimentación y propagación, posta zootécnica, laboratorios y talleres, casas de empleados— allí se encuentran ubicadas en directo contacto y comunicación con las agencias e instituciones de la ciudad.

Desde el corazón de la urbe difunde su acción por una extensión habitada que está determinada por la amplitud superficial de la región de refugio. Hasta donde se dilata la red de relaciones de la ciudad con su *hinterland* alcanzan también los límites del área de trabajo del Centro Coordinador. La intensidad de esas relaciones no es la misma en la amplitud de la región. La proximidad o lejanía, el arduo o fácil acceso, la naturaleza de los transportes y la acogida afectuosa o contraria entre la urbe y los poblamientos indígenas delimitan y precisan áreas de trabajo de intensidad diferente.

La primera área, llamada de demostración, es aquella en que las condiciones físicas y sociales despiertan una vehemencia en la acción que permite mantener un contacto directo, constante y de primera mano con la población receptora. En el área de demostración se instalan servicios educativos, sanitarios, puestos médicos,

campos agrícolas y otros más, cuyo uso se estimula; pero las instalaciones más importantes consisten en la organización de proyectos de desarrollo económico que pretenden mostrar las formas modernas de explotar los recursos del *habitat:* suelos, pastos, bosques, ríos y lagos.

La segunda área, llamada de difusión, es aquella hasta donde el Centro Coordinador no ha llegado aún a implementar una acción directa, ya porque carece de los fondos necesarios para financiar las instalaciones, o porque encuentra en los establecimientos indígenas barreras de resistencia que hasta el momento no ha podido vencer. Al área de difusión, de cualquier modo, llegan las campañas sanitarias, la procuración legal y las actividades de recreación. Sin embargo, en ella se depende más de los efectos de demostración que produce el trabajo en el área anterior, que de la acción débilmente implementada. La elevación de los niveles de aspiración, de la población directamente afectada por los proyectos de demostración, despierta deseos de mejoramiento y emulaciones, difíciles de evaluar pero no por ello menos reales.

La tercera área, llamada de migración, comprende los lugares, fuera de la región de refugio, a donde concurren los indígenas a alquilar su esfuerzo de trabajo como asalariados. La acción del Centro Coordinador en tal área —por lo común plantaciones de caña de azúcar, café, henequén— es de simple vigilancia del tratamiento que se da al peón indígena, y para ello se acude al auxilio de las organizaciones sindicales a las que asesora. Cuando la migración se encamina a las grandes ciudades o a los polos de desarrollo industrial, el Centro deja en manos de las agencias gubernamentales que en esos lugares actúan, la responsabilidad de la integración y el desarrollo del indio.

Una cuarta área, la de movilización, es siempre prevista dada la alta densidad de población de las regiones de refugio y la necesidad de movilizar a los excedentes subempleados hacia los lugares donde todavía existen tierras disponibles. Cuando la movilización se proyecta y cuando se lleva al cabo, el Centro Coordinador actúa como una de las diversas agencias gubernamentales que se coordinan para encarar el problema cuya planificación se realiza al nivel nacional.

Función agraria

Muchos de los países latinoamericanos, que llegaron a la era atómica conservando sin alteraciones fundamentales la vieja estructura dual, han comprendido que la marcha hacia el progreso requiere, como condición previa y necesaria, la implementación de un proceso de reforma de las *instituciones agrarias* que modifique substantivamente las relaciones del hombre con la tierra y ponga ésta en posesión de quien la trabaja. La redistribución equitativa y racional de los fundos detentados por unas cuantas familias de la *élite* es el instrumento más expedito para fracturar el orden tradicional en sus pilares de sostén, ya que con ello se substraen al terrateniente latifundista las herramientas dominicales que le permiten sojuzgar al campesino y mantenerlo en situación de servidumbre y subdesarrollo permanentes. La reforma agraria, al despertar en el campesino el sentimiento de posesión de la parcela que cultiva, le otorga seguridad económica, garantía de independencia y *status* de dignidad en un nuevo orden que genera poderosos incentivos de cambio socio-cultural y se encamina, al través del aumento en la productividad y el reparto justo del ingreso, al logro de niveles de vida más altos y formas de convivencia más decorosas.[8]

En aquellos países que —como México y algunos más— tienen en marcha un proceso de reforma agraria, los programas de desarrollo de la comunidad cuentan con el punto de apoyo más firme para el ejercicio de la acción integral y la consecución de efectos significativos y continuados. Pero, aún en esos países, la redistribución de la tierra no comprende con igual eficacia la totalidad del territorio: por incapacidad de recursos técnicos y administrativos las regiones marginales de refugio reciben con tardanza y endeblez los beneficios de la acción agraria. En esas regiones, que son las que con mayor urgencia reclaman solicitud y ayuda, las resistencias a la reforma adquieren, a menudo, características de violenta oposición. La oligarquía local —que es a un tiempo el grupo dominante y la parte afectada directamente por la redistribución— al sentir amenazada su propia existencia, acude al pri-

vilegio de ejercer la coerción, de que dispone la jerarquía ladina, para retener a las comunidades indias en ignorada o medrosa renuncia de los derechos que le han sido concedidos.[9]

Cuando la acción política nacional llega a las regiones de refugio, al través de los programas de desarrollo, se establece, de inmediato, una pugna, las más de las veces encubierta, entre la jerarquía local y los intereses del programa. La contienda puede resolverse en favor de las comunidades indias si el organismo gubernamental específicamente encargado de ejecutar la reforma está dispuesto a invertir una suma vigorosa y sostenida de esfuerzos capaces de vencer la obstinada contradicción. Función del Centro Coordinador es obtener esa disposición y auxiliar al organismo agrario en su misión redistributiva y en el perfeccionamiento de los actos que realiza. La función supletoria se llena por distintos caminos y en niveles variados: *a)* asesorando a las comunidades —como procuradores de pueblos—, para que las solicitudes de confirmación de bienes comunales, de dotación y ampliación de ejidos o constitución de nuevos centros de población estén debidamente substanciadas; *b)* interponiendo recursos en las distintas instancias del juicio —como abogados fiscales— para que éste tenga una resolución propicia, y *c*) ejecutando en el terreno y en auxilio de las autoridades agrarias —como topógrafos actuariales— las sentencias que éstas dicten.

Función agrícola

La seguridad en la tenencia de la tierra contribuye en gran medida a crear las condiciones necesarias para que la población participe activamente en los programas de desarrollo y, en lo particular, en aquellas actividades dirigidas a perfeccionar los alcances de la reforma agraria. El proceso de la reforma agraria, en efecto, no termina con la redistribución equitativa de la tierra sino que, para ser efectiva, se continúa y prolonga en una reforma agrícola de tipo integral que contiene dos acciones esenciales y complementarias, a saber: 1) el cambio de los conocimientos y de la tecnología de que dispone la comunidad para contender con el *habitat*, y

2) el cambio de las motivaciones y actitudes de la propia comunidad para que los conocimientos y técnicas nuevos sean aceptados y asimilados. Ambas constituyen las tareas fundamentales que tiene encomendada la extensión agrícola.

En las comunidades de cultura moderna, abiertas al cambio y orientadas al progreso constante y sostenido de los conocimientos y técnicas agrícolas, las labores de extensión se limitan, generalmente, a suministrar los nuevos conocimientos y las nuevas técnicas una vez que han pasado por los tamices de la investigación, la experimentación y la demostración. La difusión de semillas mejoradas de altos rendimientos, de nuevos métodos de cultivo, combate de plagas, uso adecuado de abonos, formas racionales de explotación ganadera y forestal y demás innovaciones que año con año incrementan la productividad, encuentran amplia aceptación entre los agricultores progresistas que se mantienen al día de los avances de la ciencia. La extensión agrícola, en este caso, es un simple proceso de transmisión continua de la nueva tecnología.

En las poblaciones indígenas de cultura primitiva, cerradas al cambio, la extensión agrícola requiere para su implementación el establecimiento de condiciones previas para que las innovaciones propuestas desde fuera —por agentes extraños al grupo propio— puedan ser adoptadas y engranadas en la estructura de la comunidad. Esas condiciones implican la modificación de los mecanismos integrativos que dan estabilidad a la cultura indígena y la conservan separada e identificable. En tales casos no basta la demostración de las ventajas y bondades de los nuevos conocimientos y técnicas en el incremento de la productividad agrícola, ganadera y forestal para que sean admitidos y utilizados. La innovación externamente inducida involucra repercusiones ulteriores que van más allá del simple cambio científico o tecnológico; su aceptación comprende alteraciones básicas en la configuración total de la cultura, en los valores tradicionalmente establecidos, en las normas de conducta que dan significado y razón a la vida de la comunidad.

La reforma agraria es una de esas condiciones previas al cambio tecnológico; pero hay otras más, internamente generadas por las comunidades indígenas o inducidas por los programas de desarrollo, que motivan actitudes favorables al cambio.[10] Entre ellas

pueden enumerarse: la secularización e individualización de las instituciones, el debilitamiento del poder de la jerarquía consanguínea, el incremento de la movilidad geográfica y social, la exacerbación de la presión demográfica, el mejoramiento de las relaciones interétnicas y la ruptura del aislamiento al través de la construcción de una red vial, de un sistema educativo que abata al analfabetismo y el monolingüismo de la población, en suma, mediante la implementación de una acción integral que atienda al desenvolvimiento armónico de la totalidad de los aspectos de la cultura del grupo.

Mientras las condiciones previas no se establezcan, la extensión agrícola, definida como el proceso total de diseminación de una nueva tecnología, debe realizarse con cautela y limitación en el logro de sus contenidos de propósito. Cualquier intento encaminado a modificar la tecnología primitiva, por ejemplo, debe tener en cuenta que su mera existencia tiene una razón de ser. Considerada desde el marco de la cultura industrial, la tecnología primitiva es anacrónica, y, como tal, uno de tantos factores que retarda el progreso; pero examinada en el marco de su propio contexto es un elemento vivo y funcional de la cultura, con plena vigencia y utilidad, cuya supervivencia y retención tiene base, unas veces, en la mala calidad del suelo, otras, en la inclemencia del clima, en la abrupta gradiente de la orografía o en alguno de los rasgos que dan su perfil de hostilidad a las regiones de refugio. El trasplante mecánico de la tecnología moderna y su imposición en esas regiones, provoca, a menudo, la destrucción irreparable de lo viejo sin que lo nuevo sea capaz de sustituirlo.[11]

En los Centros Coordinadores, la extensión agrícola, pecuaria y forestal comprende las instalaciones normales de laboratorios; campos de experimentación, demostración y propagación; posta zootécnica; tanques de reproducción de peces, y desenvuelve las actividades de difusión mediante los métodos comunes de aplicación general; pero actúa sin precipitación, buscando siempre acomodarse a las situaciones, problemas y requerimientos de la cultura de la comunidad y teniendo siempre en mente que su meta fundamental consiste en remover los obstáculos que impiden la expresión del impulso hacia el progreso inherente a la naturaleza humana y que,

en las comunidades indias, parece haber perdido fuerza y vigor al través de continuas frustraciones.[12] Las acciones que se realizan son sencillas, significativas para el común de la gente, sin complejidad y sin que superen considerablemente los horizontes técnicos primitivos, con una meticulosa atención a las reacciones emotivas del campesino y a la voluntad que manifieste por emprender la aventura de su propio desarrollo. En el desempeño de sus labores, el extensionista cuenta siempre con el valioso auxilio del promotor agrícola —la mayor parte de las veces un indio dirigente de su comunidad— que conoce a fondo la cultura y la psicología del grupo de donde procede.

Función económica

Los Centros Coordinadores no tienen por función implementar el desarrollo económico en las regiones de refugio, ello concierne a la suma total de los organismos gubernamentales especializados que actúan en el nivel nacional; sus tareas son más modestas, pero no por ello menos trascendentes, a saber: establecer los prerrequisitos indispensables para que los canales de la administración lleguen a las regiones de refugio, de modo que éstas puedan integrarse en los planes concebidos para todo el país. Las condiciones previas a que hemos hecho referencia están constituidas básicamente por la realización de cuatro propósitos principales: la construcción de las infraestructuras: 1) vial; 2) crediticia; 3) sanitaria, y 4) educativa.

Las características tan peculiares de las regiones de refugio, reiteradamente anotadas, obligan a los Centros Coordinadores a tomar en sus manos una tarea que, de otro modo, correspondería al organismo gubernamental específicamente encargado de la construcción de caminos. En tales regiones, las vías de comunicación no tienen, a corto plazo, una función económica del monto que justifiquen inversiones corrientes y aseguren recuperaciones directas o indirectas. Los caminos necesarios son, inicialmente, brechas de penetración destinadas a romper el aislamiento de las comunidades ligándolas a la ciudad rectora y, las más de las veces, serán usados por el personal de los programas de desarrollo para llevar rápidos y expeditos

los servicios de educación, salubridad y demás que configuran la acción integral. En la construcción de la red vial, la participación de la comunidad se limita a contribuir o auxiliar con los pequeños ramales que directamente les afectan.[18]

En el momento en que las brechas de penetración cultural adquieren importancia económica y se convierten en vías de entrada y salida de productos y personas —fracturando la autosuficiencia de la región de refugio y su inmovilidad geográfica— los Centros Coordinadores dejan de implementar la acción directa y la entregan a las agencias federales y estatales especializadas. Éstas se encargan de la ampliación, rectificación y mantenimiento de las antiguas brechas que llenan ya una función definida en la expansión del mercado y en la economía monetaria. La coordinación con las agencias especializadas, tanto en el primer momento cuanto en el segundo, concede a la acción indigenista la oportunidad de intervenir en la planeación de la red de caminos regionales que, deliberada o accidentalmente, afecta su área de trabajo y, de este modo, puede adecuar los intereses del programa de desarrollo de la comunidad con los de la integración nacional. Las brechas de penetración se piensan y construyen teniendo siempre en cuenta la posibilidad de que, tarde o temprano, se transformen en caminos de alimentación de rutas troncales cuya construcción ha sido prevista.

La fundación de una infraestructura crediticia que hienda los cimientos en que se basa la economía dual, ineficiente y anacrónica, de la ciudad ladina y su *hinterland* indio, es otro de los contenidos de propósito de la acción de los Centros Coordinadores. El crédito usurero destinado al consumo conspicuo, como anticipo del salario que el indígena deberá devengar como bracero en las plantaciones de café, caña de azúcar, algodón o plátano; los márgenes excesivos de utilidad a expensas del volumen de ventas que limitan las necesidades de artículos manufacturados que tienen los indígenas; la pequeñez del mercado interno como consecuencia de la baja tasa de ingreso *per capita*, la escasa formación de capital, su improductiva administración y demás consecuencias de la operación del proceso dominical habrán de ser atacados por los programas de desarrollo de la comunidad, edificando, paso a paso, las precondiciones que

posibiliten a los canales regulares de la administración tomar a su cargo la modernización de la economía obsoleta.[14]

Por regla general, tanto el indígena como el ladino que habitan en las regiones de refugio, no son sujetos de crédito en los términos que exigen las normas y reglamentos del sistema bancario nacional; público o privado. Las características de la tenencia de la tierra, el tipo de cosechas que en ella se levantan, su monto y baja productividad, la ausencia de transportes, almacenes y organización empresarial, desalientan las operaciones crediticias. Los Centros Coordinadores tienen por tarea tender los puentes de acceso entre las comunidades subdesarrolladas y las instituciones encargadas de suministrar el crédito, para que éste alcance a indígenas y ladinos.

Los mecanismos de que se vale la acción indigenista para lograr sus objetivos son varios y siempre limitados a unos cuantos propósitos sencillos y poco ambiciosos en extensión. El principal ha consistido en el asesoramiento de los ejidos y comunidades para promover el aprovechamiento racional de sus recursos forestales, agrícolas y ganaderos, tanto en lo que concierne a la organización de empresas cooperativas cuanto a su administración, después de que han quedado constituidas. La asesoría pretende alcanzar, como finalidad consciente, el fortalecimiento de la asociación para el trabajo en común bajo las normas de la economía moderna, pero orientada al servicio social y no, primordialmente, a la obtención de una ganancia o lucro.

Los excedentes agrícolas de las comunidades indias, por lo general cortos, son vendidos, al tiempo de la cosecha o antes de que ésta tenga lugar, a precios muy inferiores a los del mercado. Los comerciantes ladinos, que hacen uso del crédito usurero, acaparan esos productos para venderlos en los momentos de escasez a los propios indígenas y a precios elevados. Para remediar en parte la inestabilidad de los precios de los productos agrícolas y de exportación, los Centros Coordinadores ponen a disposición de los organismos gubernamentales descentralizados, a quienes está encomendada la compraventa de esos productos, la cooperación necesaria para que lleven al cabo su ministerio regulador, mediante convenios de coordinación que permiten el adecuado funcionamiento de los precios de garantía.[15]

Es indudable que la eficaz operación del proceso dominical en las regiones de refugio está en gran parte determinada por los bajos niveles de instrucción que en ellas prevalece. Los coeficientes de analfabetismo son tan altos que, en la práctica, sólo alcanzan los beneficios de la escolarización los ladinos establecidos en la ciudad metrópoli de la región; no así los ladinos que habitan los núcleos secundarios ni los indígenas dispersos en el *hinterland*. Estos últimos, en un gran porcentaje, son monolingües en su lengua materna.[16]

Función del Centro Coordinador es concurrir a la fábrica de la infraestructura educativa que provea de cimientos sólidos al desarrollo. La formación de obreros calificados, de los cuadros subtécnicos y subprofesionales que reclama la modernización y del personal altamente capacitado en la dirección y administración de la promoción agropecuaria, forestal e industrial, tiene como base el previo alfabetismo de la población. El primer paso que debe darse es, pues, la alfabetización de los monolingües indios en su lengua nativa y su concurrente castellanización, para que estén en aptitud de manejar corrientemente el medio de relación que unifica a todos los mexicanos: el idioma oficial.

El Centro Coordinador toma bajo su responsabilidad ese primer paso y al implementar directamente la acción educativa la limita, con propósito definido, a un solo escalón del proceso formativo: la alfabetización y la castellanización. Conseguida esta meta, el Centro Coordinador apela a la acción coordinada y pone en manos del organismo especializado la educación de los indígenas castellanizados para que en la escuela rural, en las de concentración, en los internados de primera enseñanza, en los planteles de instrucción media y en los técnicos y universitarios, puedan continuar su preparación y capacitación hasta el nivel que las condiciones sociales determinen.

Al complementar la acción directamente implementada con la coordinada se establecen las precondiciones indispensables para que los indígenas se beneficien por entero de la educación que imparte el Estado. Se evita así acudir al procedimiento frágil de erigir escuelas especiales para los indios en los niveles primario, medio y superior; proceder que ofrece el atractivo de un enfoque específico, pero que, como contraparte, presenta el inconveniente de segregar o situar en un *status* de aparente privilegio al sector de la población

que más requiere la acción de mecanismos integrativos que la conjunten a la sociedad nacional.[17]

La construcción de la infraestructura sanitaria en las regiones de refugio es la última de las tareas necesarias para que la acción económica puede tomar impulso y persistencia. En la planeación de cualquier programa de desarrollo de la comunidad uno de los prerrequisitos en que habrá de basarse la modernización e incremento de la economía lo configura el estado de salud de los habitantes. Las consecuencias que tienen sobre la productividad las endemias y epidemias están suficientemente demostradas para que su simple mención justifique los esfuerzos destinados a yugularlas.[18] En la caracterización del campesino establecido en el trópico, como holgazán e indolente, participan, más de lo que se supone, las enfermedades que padecen y que debilitan y minan su eficiencia.

En las regiones de refugio, los conceptos y prácticas médicas, como los restantes aspectos interculturales, son obsoletos, y tanto en los indígenas como en los ladinos, prevalecen las explicaciones mágico-religiosas de las enfermedades y el tratamiento lógico con tales causalidades. En el caso particular de las poblaciones indias, la medicina no sólo actúa como instrumento que resuelve la ansiedad que provoca la invalidez y la muerte, sino, además, es poderosa herramienta de cohesión social que asegura la estabilidad y continuidad de la cultura. En tales condiciones, la acción indigenista está encaminada a lograr, a la vez que la racionalización y secularización de los conceptos y prácticas médicas tradicionales, el debilitamiento de los mecanismos de cohesión fundados en la magia y la religión. Cuando ambas metas han sido alcanzadas, la acción sanitaria directamente implementada por el Centro Coordinador no tiene razón de ser y pasa al organismo especializado sobre el cual pesa la responsabilidad de mantener la salud del pueblo.[19]

A más de las acciones aquí reseñadas, los Centros Coordinadores implementan directamente o coordinan otras que emergen cuando las primeras han alcanzado sus metas, entre ellas deben citarse los programas de vivienda y urbanización que transforman ostensiblemente el paisaje en el *hinterland* indígena. Digamos, finalmente, que la acción indigenista, tanto en su concepción como en su ejercicio, emplea invariablemente la investigación como el instrumental

más eficaz para conocer los problemas y procurar su solución. Para el cabal desempeño de todas esas tareas cuenta con el personal técnico universitario, subprofesional y auxiliar, antropológicamente orientado, entre los que destacan los promotores culturales originalmente concebidos por los Centros Coordinadores.[20]

NOTAS

CAPÍTULO 1

[1] Linton (1944): 325; afirma que: "probablemente no existe hoy día una cultura que deba más de un 10% del total de sus elementos a invenciones hechas por miembros de su propia sociedad".

[2] Herskovits (1945): 170; considera que: "no obstante sus dificultades la necesidad de alcanzar un mayor entendimiento del proceso de cambio cultural es de especial urgencia en nuestro tiempo. El problema puede ser reexaminado ventajosamente a la luz de los conceptos que corrientemente manejan los estudiosos de la cultura; en tanto que, desde un amplio punto de vista, es imperativa la indagación más profunda porque la conciencia de las condiciones cambiantes es extraña en el mundo como quizá nunca antes lo haya sido en la experiencia humana. ¿Qué ocasiona el cambio y qué lo desalienta?, ¿cuál es el ámbito del cambio —si extenso o diminuto— y cuál su ritmo?, ¿cuál es la selectividad en la aceptación de los cambios posibles? Los anteriores son, entre otros, interrogantes sobre los cuales debemos enfocar la más fina percepción del rango de las culturas y el más cabal estudio histórico si las situaciones que muchos suponen fuera de control deben ser moduladas para el bienestar de la comunidad".

[3] Barnett (1953): 8; antropólogo que ha escrito la obra más completa sobre el tema, aclara: "Una innovación la definimos como cualquier pensamiento, conducta o cosa que es nueva porque es cualitativamente diferente de formas ya existentes. Estrictamente hablando toda innovación es una idea o constelación de ideas; pero algunas innovaciones por su propia naturaleza deben permanecer solamente como organizaciones mentales, en tanto que otras pueden tener expresión manifiesta y tangible. Innovación es por tanto un término comprensivo que abarca toda clase de construcciones mentales, tanto cuando alcanza representación sensible como cuando no lo hace. La novedad se entiende de la misma manera; por consiguiente, innovación y novedad son, de aquí en adelante, usadas como sinónimos; la elección de uno u otro término es cuestión de propiedad en el lenguaje. En cierta medida la palabra invención es también usada como sinónimo de innovación. No habría objeción para una equivalencia consistente de ambos términos si no fuese porque el lenguaje popular asigna un significado mucho más restringido a invención que el propuesto para la palabra innovación. Para mucha gente una invención es una cosa y la designación parece inapropiada cuando se aplica a patrones de conducta nuevos, a teorías y relaciones sociales. Aunque el presente trabajo sostendrá que no hay distinción psicológica entre la concepción

de un objeto nuevo y un acto o una teoría nuevos, nos atendremos a las implicaciones convencionales del término invención. Cuando se le use significará simplemente una innovación tecnológica, una cosa nueva. El término descubrimiento también está regido por la costumbre. Es infructuoso tratar de establecer una distinción rigurosa y significativa entre descubrimiento e invención y nada se gana redefiniendo ambas palabras. Por el contrario, se facilita la comunicación cuando nos conformamos con el uso ordinario; más allá de ese propósito no debe asignarse mayor significación al empleo diferencial de invención y descubrimiento. Ambos nombres válidos para designar las innovaciones."

[4] Wallace (1963): 143-56.

[5] Morley (1947): 306; informa: "en cierta época dentro de los siglos IV o III a.C., los sacerdotes mayas, por primera vez en la historia de la especie humana, concibieron... el uso de la cantidad matemática cero; ¡un portentoso adelanto del orden abstracto!"

[6] Lévi-Strauss (1958): 119; sin embargo, advierte: "por otra parte, la organización social de los aztecas o de los incas ha llegado a nosotros al través de las descripciones de los conquistadores, apasionados por su descubrimiento, con un carácter sistemático que sin duda no poseía. Del lugar preeminente temporalmente ocupado por una tribu, entre otras, no podríamos concluir que sus costumbres particulares fueron observadas en toda la extensión del territorio donde ejercía su influencia, aún cuando sus dignatarios tuviesen interés en propagar esta ficción, sobre todo después de la llegada de los europeos".

[7] Aguirre Beltrán (1957).

[8] Gillin (1949): 158; comprende en lo que llama Mestizo América: "las 13 repúblicas continentales que son predominantemente mestizas, tanto racial cuanto culturalmente. Son México, Guatemala, Honduras, El Salvador, Nicaragua, Panamá, Colombia, Venezuela, Ecuador, Perú, Bolivia, Chile y Paraguay. Todas ellas tienen aún minorías indias; todas ellas fueron originalmente colonizadas por España y el castellano es la lengua oficial".

[9] Herskovits (1945): 491.

[10] Malinowsky (1945): 17; aconseja: "respecto a las posibilidades de aplicación práctica, la concepción del cambio cultural como el impacto de la civilización occidental y la reacción consecuente de las culturas indígenas es el único enfoque provechoso. Debemos considerar los planes, intenciones e intereses de los agentes blancos de contacto como algo que sólo puede realizarse mediante la cooperación con los africanos o que fallan por un conflicto real de intereses, un defectuoso planeamiento, incomprensión o ausencia de terreno común para un trabajo conjunto efectivo. En tal coyuntura el antropólogo puede actuar como consejero sólo cuando comprende que en ciertos casos hay la posibilidad de una cooperación efectiva; que hay condiciones específicas bajo las cuales esto

es posible, mientras que en otros casos puede sobrevenir una inevitable colisión".

[11] Evans-Pritchard (1962): 109; dice: "Puesto que los antropólogos sociales estudian la mayoría de las veces a las sociedades primitivas, las informaciones que recolectan y las conclusiones a que llegan obviamente están conectadas con los problemas de la administración y la educación de los pueblos primitivos. Si la política de un gobierno colonial es la de tratar con la gente al través de sus jefes debemos reconocer desde un principio que será útil saber quiénes son los jefes y cuáles sus funciones, autoridad, privilegios, y obligaciones. De la misma manera, si intenta regir al pueblo de acuerdo con sus propias leyes y costumbres lo primero que debe hacer es indagar cuáles son esas leyes y costumbres. Es evidente también que si lo que se propone es el cambio de la economía o, por ejemplo, modificar el sistema de tenencia de la tierra, alentar el desarrollo de cosechas para la exportación o instituir mercados y una economía de dinero, tiene cierta ventaja estimar, aun cuando lo sea groseramente, qué efectos sociales tendrán probablemente esos cambios... Es evidente también que si un misionero desea convertir a un pueblo al cristianismo es preciso que posea un cierto conocimiento de las creencias y prácticas religiosas nativas. El valor de la antropología social para la administración ha sido reconocida generalmente desde el principio de la presente centuria y tanto la Oficina Colonial como los gobiernos coloniales han mostrado un interés creciente en la enseñanza y la investigación antropológicas... Muchos antropólogos, desde hace tiempo, han hablado acerca de una antropología aplicada a la manera como se habla de una medicina o una ingeniería aplicadas... Esos antropólogos han insistido en la aplicación de los resultados de sus indagaciones a los asuntos prácticos; que en Inglaterra son problemas coloniales y en Estados Unidos los problemas políticos e industriales. Pero los antropólogos más precavidos sostienen que sólo puede haber antropología social aplicada cuando la ciencia del hombre alcance una mayor perfección que la que tiene actualmente."

[12] Palerm (1952): 20; dice: "La Conquista fue acompañada de una especie de pacto entre la clase superior aborigen y los españoles. En realidad, los conquistadores constituyeron —hablamos especialmente del siglo XVI— no la única clase dominante sobre las masas indígenas socialmente indiferenciadas, sino un estrato más colocado en la cumbre de la pirámide. Los bienes de los señores indígenas fueron parcialmente respetados así como sus posiciones de autoridad política."

[13] Balandier (1963): 7; dice: "El historiador nos recuerda que las sociedades colonizadas son el producto de una doble historia. En el caso de África la una, propiamente africana —'estas sociedades tan estables, tan inmóviles en apariencia, resultaron todas o casi todas de la combinación variable de pueblos diversos que la historia estrujó, revolvió y superpuso'—, que ha puesto frente a frente formas sociales homogéneas; la

otra, en gran parte condicionada por la dominación europea, que puso en contacto formas sociales radicalmente heterogéneas. Un estudio concreto de estas sociedades no puede hacerse sino *situándolas* en su relación con esa doble historia."

[14] Kennedy (1945): 306-46.

[15] Furnival (1939): 446; Gould y Kolb (1964): Art.: Minority Group.

[16] Balandier (1963): 15; agrega: "En una obra consagrada a las colonias, E. A. Walcker llama la atención sobre el hecho de que constituyen sociedades plurales. Hace notar que la colonia —sociedad global— se compone en general de un número variable de grupos más o menos conscientes de su existencia, a menudo opuestos los unos a los otros por el color de la piel y que se esfuerzan por vivir modos de comportamiento diferentes dentro de los límites de un cuadro político único. Walcker continúa: estos grupos, que hablan lenguas diferentes, tienen una alimentación diferente, se dedican a menudo a ocupaciones diferentes que les son asignadas por la ley o la costumbre, visten indumentaria diferente... habitan en tipos de vivienda diferentes, siguen tradiciones diferentes, adoran a dioses diferentes, poseen ideas diferentes sobre el bien y el mal..." "lo interesante —concluye Balandier— no es la anotación de pluralismo sino la indicación de sus rasgos específicos".

[17] Boas (1946): 30; dice: "Es fácil demostrar que el racismo no tiene fundamento científico. Se basa esencialmente en dos falsas concepciones; una, la confusión de la herencia en una familia con la herencia en una población; la otra, la suposición no probada de que las diferencias en cultura que se observan entre los pueblos de diferente tipo son debidas primariamente a causas biológicas." El mismo Boas (1964) dedica el capítulo XIII de su obra al estudio del problema racial en la sociedad moderna.

[18] Mair (1962): 263; hace saber que "cuando los gobiernos coloniales encuentran en función una organización estatal no tienen dificultad para identificar a aquellos que tienen el poder y que pueden ser requeridos, como una condición para retenerlos, a que lo ejerzan a nombre de los nuevos gobernantes".

[19] Hammond (1959): 256; hace notar cómo aún en aquellos casos en que la política colonial construye obras de infraestructura, como proyectos de irrigación, su utilización fracasa porque carecen de significado para los nativos "a quienes se exige sigan las instrucciones de los agrónomos europeos si no desean ser castigados".

[20] Boeke (1953): 4; Beals (1965): 2; resume la discusión que suscitó la teoría de Boeke en las líneas que siguen: "Muchos de los contactos occidentales y los cambios concomitantes tuvieron un evidente carácter económico. El problema del desarrollo económico y su relación con el cambio social y cultural son hoy día campos importantes de la

investigación antropológica. La situación queda manifiesta por la aparición de publicaciones especializadas, tales como la *Economic Development and Cultural Change*, en las cuales colaboran economistas y antropólogos. Sin embargo, aún existen muchas divergencias, no sólo entre ambas disciplinas sino también en el seno de ellas; las divergencias comprenden tanto la teoría cuanto algunos supuestos básicos. Por una parte están quienes sostienen el punto de vista extremo de que la economía occidental, esto es, la introducida por los europeos, es completamente diferente de las economías de las sociedades no capitalistas o pre-capitalistas. Un ejemplo de ello es la idea de las economías duales propuesta por el economista holandés, J. H. Boeke. Boeke sostuvo —simplificando grandemente sus ideas— que las economías de las sociedades no-europeas no tenían similitud con las economías de Occidente. Debíase lo anterior, creía el holandés, al hecho de que los no-europeos tenían una diferente mentalidad que los incapacitaba para organizar y dirigir instituciones económicas complejas. Estas ideas casi seguramente estaban inspiradas en los conceptos de la *mentalidad primitiva* propalados por Lucien Lévy-Bruhl. Se creía que la mentalidad primitiva era cualitativamente diferente a la del hombre civilizado y que los primitivos eran incapaces del pensamiento lógico. Estas ideas, debemos hacer notar, nunca fueron aceptadas por los antropólogos que tenían experiencia directa de trabajo en el campo —Lévy-Bruhl nunca visitó una sociedad primitiva antes de haber cumplido los sesenta años de edad— y el mismo Lévy-Bruhl abjuró de ellas poco antes de morir. Boeke, sin embargo, afirma que a causa de la diferencia en mentalidad, la gente de los países subdesarrollados tales como Indonesia, son incapaces de manejar actividades económicas de tipo europeo y llegó a la conclusión de que el control de tales actividades debería permanecer en manos de los holandeses, reservando a los indonesios las actividades rurales y tradicionales, esto es, los más bajos escaños de la fuerza laborante."

[21] De la Fuente (1964a): 265.

[22] Houtart (1964): 19; en lo que concierne al colonialismo español, explica: "Una de las bases de la política colonial de la Corona que dio lugar a una confusión profunda entre el aspecto temporal y el dominio espiritual, fue el régimen de patronato concedido en virtud de la Bula de Alejandro VI. Mediante este derecho, el Rey controla, por intermedio del Consejo de Indias, toda la administración de la Iglesia; nombra los cargos eclesiásticos, fija los límites de las diócesis y debe recoger los diezmos en favor del clero. Este régimen pone bajo el control del poder temporal toda la organización religiosa, tiende a hacer de los clérigos una especie de funcionarios y colaboradores de los objetivos de la Corona haciéndolos depender de sus intereses económicos. El régimen de patronato tendrá como consecuencia más grave la de ligar irremediablemente la evangelización a la incorporación a la Corona."

[23] Las Casas (1822) ha sido, sin género de duda, el más tenaz opositor del colonialismo español. La expulsión de los jesuitas de los dominios americanos, en el último tercio del siglo XVIII fue la expresión más dramática del conflicto entre colonización y evangelización. Piddington (1957): "Los misioneros han sido constantes en su defensa de los derechos de los nativos contra los intereses económicos depredatorios y algunas veces contra la acción administrativa del más alto nivel. A ello se debe su impopularidad en ciertos sectores. Cuando la expropiación y explotación europeas de los pueblos nativos estaba en su apogeo, durante la centuria décimonona, pelearon individualmente y al través de sus organizaciones para cambiar la marea del imperialismo europeo y en muchos casos tuvieron éxito mitigando sus peores efectos."

[24] Nida (1954); dedica la obra entera a ilustrar a los misioneros sobre los peligros de una acción evangélica indiscriminada. Hunter (1964): 355; dice: "No puede negarse que el cristianismo es, en cierta medida, una fuerza desintegradora de las comunidades tribuales. Tiende a debilitar el culto a los ancestros que mantiene la solidaridad familiar. En las congregaciones los nuevos grupos sociales que se forman pueden entrar en conflicto con los grupos de parentesco ya existentes. Los neófitos son enseñados que la lealtad a su fe debe tener precedencia respecto a la lealtad a su jefe. Se prohibe a los cristianos su participación en algunas observancias tradicionales que concurren a la solidaridad tribual: pero, al propio tiempo, la influencia cristiana coadyuda a la adaptación a las condiciones nuevas producidas por los contactos económicos con los europeos."

[25] Balandier (1963): 13; refiriéndose a la situación colonial nos dice que: "la dominación política se acompaña de la dominación cultural... y que la influencia de las culturas europeas tiene por resultado la opresión de los fondos culturales autóctonos".

[26] Wagley y Harris (1958): Introducción.

[27] Wirth (1945): 348.

[28] Allport (1963): Cap. XIV. Estructura Social y Pautas Culturales.

CAPÍTULO II

[1] Sahlins (1964): 144; observa: "Las culturas avanzadas se distinguen por disponer de medios superiores para contender con el mundo. El mejoramiento de la tecnología productiva, constante al través de la prehistoria y la historia, especialmente las diversas revoluciones ocurridas desde el desarrollo de la agricultura hasta el desarrollo de la energía nuclear, son las más conocidas pero no las únicas. Ha habido muy importantes adelantos en la tecnología de la movilización, esto es, en los medios para distribuir el poder, los bienes, las personas y las comunica-

ciones. Esto suministra una particular ventaja en las relaciones interculturales y hace cada vez más posible basar el mejoramiento propio en la explotación de las sociedades circunvecinas al través del comercio, la conquista o los métodos coloniales de operación."

[2] Wolf (1955): 457; al describir las relaciones características de las comunidades campesinas corporadas, dice: "La primera de éstas es su ubicación en tierras marginales. Las necesidades de las sociedades mayores, que puedan forzarlas a absorber estas tierras, son débiles o se hallan ausentes; por otra parte, los niveles de tecnología y transporte actuales pueden hacer difícil tal absorción. En otras palabras, la cantidad de energía requerida para destruir la estructura de la comunidad corporada y reorganizarla, sobrepasa la capacidad de que dispone al presente la sociedad mayor."

[3] Birket Smith (1960): 128; informa que desde Herodoto hay descripciones dramáticas de las dificultades que presenta el *habitat* desértico, con su alta insolación, elevada temperatura, tormentas de arena, escasa e irregular precipitación pluvial en el curso de los años que mata de sed o ahoga a sus habitantes cuando sobreviene inesperadamente una avenida. El hombre, sin embargo, ha ideado técnicas diversas para usar el *habitat* desértico aún en menesteres agrícolas; Dobyns (1951) hace alusión a la que ponen en práctica los moradores del desierto de Sonora quienes canalizan las aguas broncas en depresiones o *bolsas* artificialmente limitadas por paredes de tierra; esperan que el agua almacenada empape el suelo y cuando aseguran suficiente humedad preparan la tierra y siembran. Con tan ingenioso arbitrio un buen aguacero puede ser bastante, en tiempo de sequía prolongada, para proporcionar una cosecha redituva a los *bolseros*.

[4] Bates (1952): 71; afirma: "En lo que a América concierne no hay duda del origen tropical de la civilización. En realidad, las civilizaciones locales fracasaron en difundirse más allá de los trópicos de tal modo que no se logró un alto nivel de cultura al norte de México hasta que los europeos introdujeron la cultura occidental. De paso debemos hacer notar que aún la cultura occidental europea, por largo tiempo, hizo más en los trópicos americanos que fuera de ellos. Los españoles mostraron poco interés en las regiones nórdicas y cuando los ingleses y otros europeos colonizaron las altas latitudes, por falta de otra alternativa, su éxito, desde el punto de vista del desarrollo de culturas altas o complejas no fue inmediato."

[5] Gourou (1953): 15 y 29; dice: "Los suelos tropicales son más pobres y más frágiles que los suelos de las regiones templadas. Su explotación exige grandes precauciones si se quiere evitar su empobrecimiento y su destrucción. Estas condiciones dan a la agricultura tropical un carácter precario que no presenta la agricultura de la zona templada, a no ser en las regiones que tienden a la aridez donde la erosión acecha a

las tierras en barbecho... Los suelos tropicales imponen a la agricultura condiciones severas. La respuesta del hombre debe ser hábil si quiere evitar que el suelo se le escape. En todas las regiones calientes y lluviosas el agricultor ha descubierto las mismas soluciones a los problemas que le plantea el suelo. La universalidad en el espacio se repite en la perennidad en cuanto al tiempo; los europeos en el Brasil emplearon los mismos procedimientos que los amerindios, los negros, los indonesios o los melanesios. La meta es producir hidratos de carbono, base de la alimentación humana, mediante cosechas de temporal. La técnica es, en todas partes, la misma: agricultura itinerante de roza en barbecho prolongado; para ser breves basta retener los términos *ray*, de antigua Indochina, *caiñgin*, de Filipinas, *milpa* y *coamil*, de México y *conuco*, de Venezuela, con que se conoce esta técnica."

[6] Las condiciones especiales de los países andinos, donde la altitud habitada es considerablemente mayor que en otros del continente y donde las aguas del Pacífico son frías por la influencia de la corriente de Humboldt, modifican a tal punto la situación sudamericana que su precisa determinación es obligada. En esos países destacan tres grandes expresiones: La Costa, el Ande y la Amazonía. La primera es un *habitat* desértico interrumpido de vez en cuando por los abanicos aluviales formados por los ríos que bajan al mar. Los valles costaneros se encuentran ocupados por poblaciones cultural y económicamente desarrolladas que desplazaron a los indígenas originales desde la época colonial temprana. En ellos asientan las ciudades industriales y los grupos de población nacional más numerosos. La Amazonía ha sido ya objeto de nuestra atención.

El Ande es la expresión que realmente nos interesa; la constituye una gran muralla, paralela al océano Pacífico, que se eleva a más de 6 000 metros sobre el nivel del mar y en cuya recia estructura se advierten muy diversas regiones naturales que Pulgar Vidal (1939) en su geografía del Perú reduce a ocho. La gente del lugar menciona, más comúnmente, las que siguen: la *yunga*, la *queshua*, la *puna* y la *cordillera*.

La *yunga* comprende los tórridos declives del Ande, tanto el oriental húmedo como el occidental seco, desde los 500 hasta los 2 500 metros, y la componen valles estrechos y quebradas que se forman en la línea de unión de los contrafuertes andinos; a trechos estos últimos ofrecen pequeñas terrazas donde asientan los caseríos indios. La *yunga* es la región donde prospera el insecto vector de la *verruga*, grave enfermedad infecciosa.

La *queshua* se extiende de los 2 500 a los 3 500 metros; donde finaliza la *yunga*, las quebradas se convierten en valles que, desde Ecuador a Bolivia, configuran fajas longitudinales o anfiteatros de lomas escalonadas en cuya parte más honda corren los ríos. Es la región agrícola por excelencia del callejón interandino; su clima es templado y de lluvias

regulares durante el verano, que va de diciembre a marzo; el maíz es la cosecha básica y un árbol introducido a fines del pasado siglo, el eucalipto, es la fuente más importante de madera y combustible en lugares donde la flora es particularmente escasa.

La *puna* se eleva de los 3 500 a los 4 500 metros; en el Ecuador se le llama *páramo*. Ocupa las faldas de las montañas y los contrafuertes de suave pendiente que separan los valles fértiles del callejón interandino. En el Alto Perú forma parte del gran altiplano donde también se encuentran almacenamientos de agua de envergadura, entre ellos el mayor a más altura que hay en el mundo, el lago Titicaca. La región es fría y airosa; en algunos lugares el viento tajante la hace tan inhóspita que recibe la designación de *puna brava;* las planicies que descienden sin bruscas gradientes de las laderas montañosas son más acogedoras, se hallan densamente pobladas en las cercanías del Titicaca y reciben el nombre de *pampas*. La *puna* es la región del *soroche* o mal de montaña, la manifestación más ostensible de la agresión climática. Es una tierra sin árboles cubierta de pajonales de variados tipos entre los cuales destaca la graminea llamada *ichu* que sirve de alimento al ganado y se emplea en la construcción del techo de las habitaciones. En torno a las lagunas y a los bofedales crece un junco, la *totora,* de gran importancia en la economía india desde Ecuador a Bolivia. En las *pampas* se cultiva la papa amarga que produce el *chuño,* la *quínoa* y la *cañigua*. En la vegetación raquítica de la *puna* pastan, a más de los animales aclimatados por los europeos, rebaños de auquénidos americanos —la *llama,* la *alpaca,* la *vicuña,* el *guanaco*— protegidos de la extinción en las regiones de refugio.

Arriba de la *puna* musgos y líquenes constituyen la vegetación rala de la *cordillera,* hasta desaparecer antes del límite inferior de los glaciares. La cordillera que mira a la Amazonía, la más alta del Ande, almacena gran cantidad de agua sólida en forma de nieve y es llamada *cordillera blanca;* la que mira al Pacífico y su desierto costanero, generalmente desprovista de glaciares, es llamada *cordillera negra.*

[7] Chapple y Coon (1953): 93; agregan: "Cuando son efectivas las barreras crean lo que es conocido como *áreas de refugio*. Un área de refugio es una región en la cual las especies animales y vegetales, y el hombre mismo, se encuentran protegidos de la competencia y en la cual los cambios sobrevienen menos rápidamente que en las regiones de mayor circulación."

[8] Sauer (1963): 147; expresa: "A fines de la centuria del XVIII los efectos destructivos, progresiva y rápidamente acumulativos, de la explotación europea se volvieron aparentes. Eran, en verdad, una parte importante e integral de la revolución industrial y comercial. En el espacio de una centuria y media —solamente la suma total de los términos de dos vidas— se ha realizado un mayor daño a la capacidad productiva del mundo que en toda la historia humana anterior."

[9] Sauer (1956): 63; dice: "Los españoles pasaron en pocos años del comercio y pillaje a la búsqueda y explotación afortunada de los metales a las cuales fueron tan adeptos que aún se dice que las buenas minas de hoy son las antiguas coloniales. Cuando las minas se abandonaron la causa no fue el agotamiento de las vetas, sino la incapacidad de resolver el problema de la inundación de los tiros y el agotamiento del combustible y maderamen necesarios. Un claro ejemplo lo suministra Parral en México. Zacatecas, situada hoy día en medio de una alta sabana de vegetación escasa, era en tiempos coloniales un territorio cubierto de pino y encino, con mezquite en los lugares más bajos. En la región de los Andes las minas consumieron el bosque ralo y tuvieron que echar mano de breñas de *tola* y aún del zacatón grueso llamado *ichu*. Muy frecuentemente los viejos reales de minas en América del Norte y del Sur están rodeados de una amplia zona de vegetación pobre y reducida. Los efectos se incrementan por la concentración de animales de trabajo y carga que llevan al sobrepastoreo. Igual atrición tuvo lugar cerca de pueblos y ciudades debido al aserrío, a la producción de carbón y de cal y al sobrepastoreo."

[10] Malinowski (1944): capítulo X.

[11] Bates (1962).

[12] Bartholomew y Birdsell (1962) añaden: "La territorialidad es uno de los factores primarios que determinan la densidad de la población. Organiza a una población en un bien espaciado ordenamiento que permite adecuadas condiciones de vida para todos los individuos afortunados. Limita la población reproductiva al término de la que pueda existir en *habitats* convenientes y coadyuva así a prevenir el incremento más allá de la capacidad que el territorio pueda sostener a largo plazo. Este efecto dispersivo de la territorialidad a duras penas puede ser considerado favorable, pero es un importante factor causal tanto de la migración cuanto de la extensión de los genes de una población."

[13] Carpenter (1958).

[14] Sauvy (1963): I. 21.

[15] Heidiger (1961).

[16] Forde (1953): Capítulo II. Los semang y los sakai; colectores de la selva malaya.

[17] Shapera (1951).

[18] Thompson (1937): 60; dice: "La tierra, base de la civilización mexicana, se dividía entre 3 categorías de propietarios. La primera y más importante era el *calpulli*, clan geográfico, de los cuales había veinte en la ciudad de México al tiempo de la caída del régimen azteca."

[19] Hallowel (1955): 248; afirma: "Las discusiones sobre la propiedad entre los animales se ha centrado en derredor de fenómenos tales como el almacenamiento de alimentos, la defensa del nido, de la presa, el dominio territorial, etc. No es necesario revisar los hechos reportados

al respecto, ni dudar de ellos en forma alguna. El problema reside en la interpretación de su significado. Hablando llanamente, ni el control *de facto* ejercido por los animales sobre ciertos objetos ni la defensa agresiva de ellos es por sí evidencia de que la propiedad, como una institución, existe entre ellos. La pregunta que debemos formularnos es: ¿en qué sentido son tales fenómenos comparables con los derechos socialmente reconocidos y sancionados en objetos de valor que caracterizan a la propiedad en las sociedades humanas? La ambigüedad en el uso del término propiedad es responsable en parte, no cabe duda, de las reputadas analogías humanas encontradas entre los animales."

[20] Hoebel (1961): 553.

[21] Coon y Hunt (1963): 27.

[22] Weidenreich (1946): 84; Nésturj (1965): 73; niega la hipótesis de Weidenreich sobre la existencia de varios centros de formación de las razas.

[23] Tax (1937): 442; fue el primero en advertir: "Los indígenas de hoy que hablan dialectos de una lengua —como quiché y cakchiquel— no están en sentido alguno organizados como un grupo social, lo cual se hace evidente por medio de un estudio, aunque somero, de Guatemala... Tampoco está claro que los términos lingüísticos, como quiché, representen grupos políticos o culturales que existieron en la época de la Conquista... Los términos lingüísticos, por tanto, no pueden ser usados incontrovertiblemente para designar grupos étnicos... Para estos fines, por fortuna, es posible aislar —rápidamente y con certeza— grupos de gente que representan, sin lugar a dudas, unidades sociales y culturales y es posible citar y definir sus tipos de organización así como describir sus correspondientes culturas. La gente de Guatemala vive en municipios que son divisiones territoriales administrativas, generalmente reconocidas en todos los asuntos gubernamentales, pero que también son —como ocurre en efecto— las divisiones étnicas básicas y los grupos culturales en los que está dividido el país." De la Fuente (1965): 34; poco tiempo después, refiriéndose a los zapotecas de Oaxaca, afirmaba: "La unidad importante en lo social, lo cultural, lo económico, lo político y posiblemente en lo étnico es el pueblo o comunidad local, que es prácticamente endogámico, con instituciones, en su mayor parte, locales, y una fuerte tendencia al etnocentrismo, que convierte a las nuevas instituciones e innovaciones —la iglesia, el santo, el organismo cívico, etc.— en instituciones locales." Aguirre Beltrán (1956): al estudiar los señoríos del Papaloapan pudo comprobar que su territorio correspondía exactamente con el actual de los municipios. En el Perú la publicación de la visita de Garci Diez de San Miguel (1964): 367; hizo ver hasta que punto la superficie territorial ocupada por los pueblos de la provincia de Chucuito, sus *moitiés* y *ayllus*, es la misma que comprende los distritos ac-

tuales. En el Perú y Bolivia el distrito corresponde al municipio mesoamericano.

[24] Sauer (1963): 363; advierte: "En todos los estudios regionales la definición del término área impone un serio problema. Ha habido tanta discusión infructuosa del término región o área, que aparentemente, ninguna definición es buena. La más común es la que parte del concepto área natural y, sin embargo, es difícil saber lo que constituye un área natural, a menos que se trate de una isla o de áreas que simulen condiciones insulares." Watson (1957): 472; prefiere el uso del concepto *región funcional,* "esto es, un área dominada por una comunidad particular de interés y actividad que funciona de una manera característica. Una región geográfica como lo hace notar Stevens, es el resultado de una síntesis de factores ambientales y humanos. Estos factores son, de hecho, dos aspectos de la misma cosa. El geógrafo enfoca su atención sobre la síntesis en el espacio —en la región; el sociólogo sobre la síntesis en la vida— en la comunidad. Puesto que la comunidad es una entidad vital, es dinámica, y tiene ciertas funciones. La geografía social estudia la comunidad en la región, y halla función y forma más o menos fundidas en lo que se ha llegado a llamar una *región funcional*".

[25] Núñez del Prado (1946): 278; nos hace saber que, en ocasiones, la geografía vertical del Perú delimita niveles precisos en el paisaje de montaña; dice: "Lo que podemos llamar el área de actividad de Q'ero, comprende tres niveles de altura. El primero entre los 4 000 y los 4 500 metros que, a pesar de ser la zona de habitación residencial, su población se distribuye en once localidades repartidas al pie de los nevados... El segundo nivel es el de Q'ero que hallándose a más de 3 300 metros, es la parte destinada a los cultivos de papa comestible y de *chuño* en 53 y 15 variedades, respectivamente, o sea 68 variedades de papas, y 8 de *ocas,* 8 de *ollucos* y 3 de *añu,* así como al pastoreo de ovejas, vacunos, caballares, algunos puercos y crías de gallinas... Todas las familias de Q'ero tienen una casa en la población, o tienen una entre dos o tres familias emparentadas, que sirve frecuentemente, como una estación de tránsito al tercer nivel de actividad, que se halla entre los 1 800 y 2 000 metros, correspondiendo a la zona boscosa... Tanto la altitud, como el clima, el paisaje y los recursos naturales son completamente diferentes en los tres niveles indicados, cuyos centros de ocupación extremos se hallan cerca de 60 kilómetros, aproximadamente, el uno del otro." Murra (1960): 400; hace notar que la función principal de los *mitmaq* o colonizadores incaicos: "de hecho era la expansión del área de cultivo del maíz. Bernabé Cobo nos dice que cuando la población vivía demasiado alto en la *puna* se proveía con tierras maiceras en la costa o en la *montaña*". En tales casos el paisaje montañoso se complementaba con paisajes distintos.

[26] Diegues (1952): Capítulo III.

[27] Mumford (1938): 313.
[28] Huntington (1962): Capítulo VIII. La interacción de la cultura y la herencia.
[29] Hawley (1962): 266.
[30] Dickinson (1961).
[31] Quintero (1964): 177.
[32] Aguirre Beltrán (1953a) al analizar la estructura indoladina de la región tzeltal-tzotzil hizo notar por vez primera la importancia que Ciudad Las Casas tenía como metrópoli o *chef-lieu* regional; en (1955) formuló la teoría de la integración regional del centro rector con las comunidades satélites del *hinterland;* y en (1957) perfeccionó esa teoría.

CAPÍTULO III

[1] Dobzhansky (1941): 62; afirma: "Una discusión interminable y notoriamente infructuosa del problema racial" se ha venido sosteniendo por muchos años en la literatura biológica, antropológica y sociológica. Despojada de su innecesaria verbosidad la cuestión es la siguiente: ¿es la raza una entidad concreta que existe en la naturaleza o es, meramente, una abstracción que tiene una utilidad muy limitada? Para un geneticista parece suficientemente claro que todas las elucubraciones sobre "el problema racial tienen como debilidad básica el no tomar en cuenta que una raza no es una entidad estática sino un proceso. La formación de la raza comienza cuando la frecuencia de cierto gen o genes se vuelven ligeramente diferentes en una parte de la población en relación a las otras partes. Si la diferenciación no encuentra obstáculos que se le opongan, la mayoría o todos los individuos de una raza pueden llegar a poseer ciertos genes que no poseen otras razas. Finalmente, los mecanismos que impiden el mestizaje entre las razas pueden desarrollarse, dividiendo lo que usualmente era un simple genotipo colectivo en dos o más separados. Cuando tales mecanismos actúan y la prevención del mestizaje es más o menos completa, entonces nos enfrentamos a especies separadas. Una raza se convierte más y más en una "entidad concreta" a medida que este proceso avanza; lo que es esencial acerca de la raza no es su estado de ser sino el pasar de un estado a otro: cuando la separación de las razas es completa no volvemos ya a enfrentarnos con razas, puesto que lo que ha emergido son especies separadas".

[2] Monge (1962) ha sido, tal vez, quien con mayor vigor ha insistido en la diversidad anatómica, fisiológica y aún genética determinada por la verticalidad del Ande. Ha llegado a decir que el hombre andino —que vive entre los 2 000 y los 5 000 metros— pertenece a una variedad climática o fisiológica de la raza humana, lo cual significa que ofrece características biológicas distintas de las del hombre de nivel del mar. La Con-

ferencia de Ciencias Antropológicas que bajo su dirección tuvo lugar en Lima en 1951 dedicó gran parte de su tiempo al estudio del hombre en su relación ecológica con el Ande. Hurtado (1951) describió diferencias significativas en la estatura, peso, volumen torácico y del aparato cardiovascular, en la hematología y el equilibrio ácido-básico observables a niveles de altitud variables. Las diferencias, por supuesto, comprenden por igual a indios y *mistis*, ambos hombres de altura.

[3] Blacker (1947).

[4] Coon y Hunt (1963): 51; informan: "En las regiones coloniales europeas los nativos, continúan configurando sin excepción, la Fase I del ciclo demográfico por un cierto tiempo después de la llegada de los blancos (por ejemplo, en la Unión de Sud África, en Nueva Zelandia y en los Estados Unidos). El primer contacto que tuvieron muchas de las tribus primitivas con los europeos condujo, al principio, a una brusca caída de la población. Los factores que determinaron esa caída fueron una alta tasa de mortalidad —al través de la introducción de enfermedades, de la brutal decimación, de haber sido empujados los nativos a las áreas azotadas por la pobreza, áreas de refugio— así como tasas de natalidad descendientes. Tal descenso tiene origen en muchas causas entre las cuales pueden mencionarse las enfermedades venéreas, el enganche de la población masculina como trabajadores migrantes, la depresión mental producida por la disolución del orden tribual y el sistema de valores étnicamente inculcado. Como resultado del contacto perecieron cierto número de pequeños grupos primitivos como los tasmanios, algunos indios americanos y tribus melanesias. Otros, sin embargo, sobrevivieron a la crisis de adaptación y retornaron al grupo de poblaciones estacionarias o aún se volvieron poblaciones en crecimiento cuando adoptaron ciertos elementos de la cultura colonial, con lo que hicieron descender su tasa de mortalidad. Esto es cierto para numerosos grupos melanesios, para los maoris de Nueva Zelandia y para los indios de Norteamérica."

[5] Barnett (1950): Capítulo XIV.

[6] Shannon (1957): véase Introducción a la parte III. Las características demográficas de las áreas subdesarrolladas.

[7] Pressat (1961). Los países sanitariamente más avanzados están muy cerca de alcanzar la tasa de 20 por mil, más allá de la cual es difícil seguir, dada la intervención de factores hereditarios y constitucionales árduos de separar.

[8] Josué de Castro (1964): 112; atribuye la alta natalidad de los países sub-desarrollados a una deficiencia proteica en la alimentación. Su argumentación reza: "En lo que respecta al comportamiento sexual, se verifica que el hambre crónica —específica o latente—, actúa de manera muy distinta del hambre aguda. Los pueblos sometidos a la acción continua de una alimentación deficiente, después de disminuir su apetito sexual, presentan exaltación del mismo y un claro aumento de fertilidad.

Esta intensificación de la capacidad reproductiva de los pueblos crónicamente famélicos, se explica a través de un complejo mecanismo donde entran factores de orden psicológico y fisiológico. Psicológicamente, el hambre crónica determina la exaltación de las funciones sexuales como un mecanismo de compensación emocional. Todos los fisiólogos reconocen unánimemente que, en condiciones normales, existe una especie de competencia entre los dos instintos: el de nutrición y el de reproducción; y toda vez que uno de ellos se atenúa, el otro inmediatamente se exalta." Josué acumula pruebas en animales de laboratorio y finalmente formula un cuadro en el que correlaciona la ingestión de proteínas y las tasas de natalidad en países desarrollados, en vías de desarrollo y subdesarrollados. En él se observa que las tasas mayores de natalidad corresponden al consumo más bajo de proteínas. Josué, sin embargo, no hace distinción alguna entre fertilidad y fecundidad, esto es, entre la capacidad reproductiva y el ejercicio de esa capacidad en que intervienen causas y motivaciones no biológicas. Coontz (1961): 50; en su estudio de las teorías de población dedica un párrafo al análisis de las basadas en el principio de la dieta, que tuvieron origen en las ideas de Doubleday, según el cual "la gran ley general que al parecer regula realmente el incremento o decremento de la vida, tanto vegetal como animal, es esto: que cuando está en peligro una especie o género, la naturaleza hace invariablemente un esfuerzo para su preservación y continuación, mediante un incremento de la fecundidad o fertilidad; y que esto ocurre especialmente cuando tal peligro surge de una disminución de la nutrición o alimentación propia; en consecuencia, el estado de depleción o estado depletórico se hace favorable a la fertilidad y, por otra parte, el estado pletórico o estado de repleción es desfavorable a la fertilidad, en proporción a la intensidad de cada estado". En lo que concierne a la teoría proteínica, Coontz dice: "Por supuesto, es un problema para los biólogos y los fisiólogos determinar si la dieta regula la fertilidad humana, y en qué grado. Pero aún si supiéramos que podría demostrarse concluyentemente que una dieta rica en proteínas limita la fertilidad humana, todavía sería necesaria información adicional. Específicamente, querríamos saber hasta qué grado tendría que modificarse una dieta humana antes de que hubiera efectos observables en la fertilidad. En otras palabras, es concebible que dentro de los límites bastantes amplios, pudiera demostrarse que la fertilidad guarda relación con la dieta. Pero quedaría en pie la cuestión de qué fue lo que determinó las variaciones dentro de esos límites. Por ejemplo, durante la última depresión mundial, la tasa de nacimientos en varios países capitalistas descendió en forma importante. Con seguridad, no se afirmaría que durante el mismo período aumentó el insumo de proteínas por cabeza. Además, durante años recientes relativamente prósperos, los Estados Unidos han experimentado un gran auge en la natali-

dad. ¿Vamos a inferir que el consumo de proteínas en ese país ha sido menor en el período actual que en los peores años de la depresión"?

[9] Sauvy (1963): I. 22.

[10] Aguirre Beltrán (1955): Capítulo III. Cultura y Nutrición. Díaz Barriga *et al.* (1965) exponen la importancia fundamental de la nutrición en la doctrina del desarrollo de los pueblos.

[11] Coon y Hunt (1963): 47; dicen: "De acuerdo con la investigación paleodemográfica la tendencia de la mortalidad ha demostrado una constante declinación desde el amanecer de la historia. En la edad paleolítica poca gente vivía más allá de los 50 años; en la edad neolítica y en la edad de bronce, por el contrario, la gente moría a una edad mayor y hay pruebas de que algunos llegaron a vivir más allá de los sesenta años. En épocas posteriores la proporción de gente vieja en la población continuó creciendo, aun cuando no en forma regular ni en igual grado en todas las áreas. En muchas poblaciones prehistóricas la mortalidad femenina es más alta que la masculina. El hecho de que el término de vida se extienda más allá de los años sexual y reproductivamente activos es un fenómeno específicamente humano y representa las consecuencias de una civilización avanzada."

[12] Wrong (1961): 57; dice: "en casi todas las poblaciones las probabilidades de vida de las mujeres sobrepasan las de los hombres. La hembra de la especie humana podrá ser, o no, más mortal que el macho, pero no cabe duda que se las arregla para vivir más. En todas partes abundan más las viudas que los viudos y la propensión masculina a casarse con mujeres más jóvenes, en la mayor parte de las sociedades, no hace sino aumentar las probabilidades que sus cónyuges tienen de sobrevivirlos. Varios son los factores que explican esta diferencia sexual. Los hombres desempeñan, en general, trabajos más agotadores y arriesgados, se exponen por lo tanto con mayor frecuencia a los peligros de muerte. Las mujeres, por su parte, corren el riesgo de morir en el parto y en los países donde la atención médica moderna es muy escasa, los índices femeninos de mortalidad superan los masculinos en el período pro creador. Pero en los países evolucionados, la frecuencia de las muertes por parto se ha reducido en tal proporción —por la eliminación de la fiebre puerperal— que aún en sus años de procreación las mujeres tienen índices inferiores a los masculinos. La mayor longevidad de la mujer es, por tanto, más acusada en los países más avanzados."

[13] Lorimer (1954): 92; dice: "Los clanes y linajes corporados —con membrecía cerrada, un sistema de autoridad y continuidad al través de sucesivas generaciones— son especialmente prevalentes entre las sociedades tribuales dominantes en áreas de intensa competencia por los recursos. Son características comunes, aunque no universales, de sociedades en tales situaciones. Estas formas de organización social no se encuentran con igual frecuencia entre pueblos con técnicas más primitivas en regio-

nes de refugio. Y no se encuentran, a lo menos con la misma solidez, en las civilizaciones agrarias bien consolidadas... Los grupos corporados de parentesco tienden a inducir fuertes motivaciones para una alta fertilidad. Bajo condiciones normales el nivel de fertilidad característico de sociedades en tales grupos es probable que esté arriba del requerido para el simple reemplazo de la población, acarreando un aumento de la población. Bajo condiciones de competencia intertribual por los recursos el incremento de la población en cualquier sociedad no deprime necesariamente al nivel de subsistencia. Puede, por el contrario, incrementar su poder reteniendo los recursos presentes o ensanchándolos mediante la ocupación de tierras adyacentes."

[14] Aguirre Beltrán (1955): 77-82 y Aguirre Beltrán y Pozas Arciniega (1954): 179-181.

[15] Loyo (1943): 50; aclara: "La influencia de la densidad de la población sobre las obras públicas, sobre las comunicaciones, los servicios públicos, la seguridad pública, la disciplina social, la salubridad pública, el aumento de las necesidades de los grupos atrasados y los procesos de imitación y de invención, han sido estudiados con cierta profundidad por algunos países y aún para ciertas épocas de la historia. Las densidades necesarias para acelerar el progreso en algunas poblaciones varían, como es obvio, con los obstáculos geográficos, culturales, etc., que deben ser superados. Un aumento de la densidad de población es una condición de importancia variable, según la índole de cada pueblo, según su evolución histórica y su situación actual. Poco es lo que un aumento de la densidad de la población puede hacer por sí mismo."

[16] Clark (1955).

[17] Sauvy (1963): I. 329.

[18] Taeuber (1965): 44; expresa alarmada: "Quizá el proceso político y social más grande de nuestro tiempo es el desarrollo de las aspiraciones entre la gente ordinaria de América Latina, Asia y África. El corolario de las aspiraciones en un medio dominado por el crecimiento de la población, el desarrollo económico precario y la rigidez en las estructuras sociales es la frustración."

[19] Davis (1963): 211; afirma: "En los países hoy día subdesarrollados, por otra parte, la declinación espectacular de la mortalidad se ha realizado mediante la importación de los últimos descubrimientos médicos hechos por los países más industrializados, usualmente con la ayuda del personal médico y fondos de estas últimas naciones. Las técnicas modernas, aplicadas en masa bajo el patrocinio gubernamental, han logrado resultados casi milagrosos en el control de las enfermedades infecciosas y otros males prevalentes entre los pueblos atrasados. Estos resultados no dependen de un desarrollo económico de las áreas en cuestión, puesto que los fondos y el personal pueden ser traídos del exterior; no dependen de descubrimientos científicos producidos en las áreas en cuestión, puesto

que las investigaciones son hechas en América, Australia y Europa. A esto se debe que la caída extremadamente rápida de la tasa de mortalidad en las áreas atrasadas del mundo ocurra en una etapa más primitiva del desarrollo económico que cuando acaeció el mismo fenómeno en las naciones industriales occidentales. Como ha sido hecho notar, la declinación más violenta de las tasas de mortalidad en los últimos países tuvo lugar después de 1900, años en que estos países se habían ya industrializado y cuando sus tasas de natalidad habían ya comenzado a descender. En los países hoy día atrasados las tasas de mortalidad han descendido a un ritmo más rápido entre pueblos que en ciertos casos, apenas están saliendo del salvajismo, y en otros casos son preponderantemente agrarios."

[20] Kuznets (1955): V. 954; explica: "Esto sugiere un importante contraste entre la situación de los países hoy subdesarrollados y la de los países desarrollados, tal y como se presentaba justamente antes de la introducción de los cambios tecnológicos mayores que determinaron el sistema industrial moderno; el sistema cuya adopción constituye mucho del contenido del desarrollo económico moderno. En ese tiempo, por la mitad o el último tercio del siglo XVIII, muchos de los países hoy desarrollados eran países económicamente avanzados conforme a los standards contemporáneos; habían claramente experimentado un crecimiento sostenido en las anteriores centurias, y gozaban de independencia política; eran participantes directos y beneficiarios de la extensión del conocimiento y de los cambios de actitud que constituían las tres revoluciones ya mencionadas. En contraste, muchos de los países hoy subdesarrollados son herederos de civilizaciones muy viejas que, no obstante que fueron superiores en el pasado remoto, contienen elementos incrustados que constituyen serios obstáculos para la adopción del sistema industrial moderno. Después de décadas, y a veces de centurias, de sujeción política, confrontan problemas de desarrollo; la sujeción produjo ciertos efectos benéficos, pero dejó una herencia contra la cual los regímenes independientes nuevamente establecidos deben luchar. Así están obligados a enfocar la tarea de utilizar el potencial disponible del conocimiento económico no desde una posición cercana al liderazgo, al final de un proceso acumulativo de crecimiento precedente y aprendizaje conducido bajo condiciones de independencia política, sino desde la posición de desventaja representada por la distancia amplia por otros recorrida y después de un período en el cual la organización interna ha sido distorsionada tanto por la sujeción política cuanto por la co-existencia con los líderes agresivos de la civilización económica del Occidente."

[21] Cipolla (1964): 104; dice: "los tres tipos básicos de organización económica, caza, agricultura, industria, van acompañados de tres correspondientes escalas de niveles económicos y demográficos en los que actúan las sociedades humanas... el pase de una sociedad de determinado tipo de organización económica a otra, implica también algunos cambios drás-

ticos culturales y sociales... cuando la industrialización ocurre gradualmente, estos cambios socio-culturales se van produciendo al mismo tiempo que los económicos en forma equilibrada. Sin embargo, cuando sucede, como en muchas regiones atrasadas de hoy, que la industrialización se acelera artificialmente, el ambiente socio-cultural puede señalar un grado mucho mayor de resistencia a los cambios que la estructura económica".

[22] Carr-Saunders (1939): 101; estudia la influencia del control de la natalidad sobre las tasas de fertilidad.

[23] Leibenstein (1963): 161.

[24] Spengler (1964): 813; nos dice, sin embargo: "Las circunstancias que están en la base de las conecciones entre el ingreso y la fertilidad no son bien conocidas. De hecho la información disponible acerca del proceso socio-psicológico que conecta los cambios en ingreso con las respuestas del individuo que experimenta ese cambio de ingreso es muy parca."

[25] Dumont (1890); 106; Gonnard (1945): 335; expone las ideas de Dumont, para quien: "Los recursos limitados que posee el individuo pueden ser empleados en diversos usos: consumos personales de placer, consumos reproductivos o industriales, consumos estériles y consumos para la crianza de una generación nueva... El individuo aspira a elevarse —educarse—; su educación exige el consumo de mayores recursos. Mientras más gasta para elevarse, menos le quedará para criar a numerosos hijos: tanto más cuanto más alto trate de hacer llegar a cada uno de ellos... de una manera general, la civilización tiende a aumentar el papel de esta fuerza que impulsa al hombre a elevarse más alto, sacrificando para ello una parte creciente de sus recursos. La civilización implica una creación de necesidades nuevas, de placeres nuevos, de formas de acividad nuevas, que permiten y solicitan el aumento de los gastos personales, ya sea los de placer, ya sea los de desarrollo. La escala social comprende tantos más escalones cuanto más refinada es la civilización; la *capilaridad* desempeña en ella un papel más importante: produce el efecto de un aumento de presión sobre la capa líquida y de un alargamiento del tubo por donde el líquido se eleva. Se consagra una menor parte del patrimonio a los hijos y se necesita una porción mayor de esta parte para cada uno de ellos, cada vez más costoso para instruir y para criar."

[26] Leibenstein (1963): 166.

CAPÍTULO IV

[1] Hoebel (1961): 320; dice además que: "los efectos funcionales secundarios resultantes de las prácticas exógamas amplían el campo de la sociabilidad entre los pueblos y, al propio tiempo, favorecen la difusión de la cultura".

[2] Van Hecke (1951): 3.

[3] Pozas (1959): 126; para un mejor conocimiento del enganche en Chiapas. Hoyt (1955): para el trabajo en las fincas de Guatemala.

[4] Forsyth (1942).

[5] Linton (1943).

[6] Hawley (1962): 335.

[7] Loyo (1960): 27; aconseja: "En materia de colonización interior es urgente realizar, en dos o tres años, algunos proyectos colonizadores modestos, de diferentes clases desde los puntos de vista geográfico, demográfico, agrario, agrícola, financiero, de organización y ejecución, debidamente planeados y financiados. Sobre la marcha, adquirir experiencia, corregir con rapidez, ajustar con agilidad sistemas y procedimientos a las realidades y a los problemas concretos que vayan apareciendo, y en seguida preparar y realizar, en mayores dimensiones, nuevos y más amplios planes de los diferentes tipos de colonización. Es necesario que termine la etapa demagógica e inhumana de los miserables y desordenados intentos de reacomodo de excedentes de población agraria en México."

[8] Villa Rojas (1955): ver capítulo IV. El reacomodo de los viejos poblados.

[9] Pelzer (1957): 330; dice: "El establecimiento de los europeos en las regiones tropicales parece haber acarreado invariablemente desventajas a los pueblos aborígenes políticamente débiles y con una cultura material muy simple, porque los intereses de los dos grupos eran diametralmente opuestos. Privó a la población indígena de toda o parte de su tierra o, al menos, de aquella parte de la tierra que no era usada regularmente pero que era necesaria como una reserva para el futuro crecimiento; condujo, en ciertos casos, al confinamiento de los nativos en reservaciones; y les expuso a una gran presión que los obligó a trabajar como asalariados para los colonos blancos. Muy a menudo esos pobladores participaban de la actitud que prescribe para los nativos el rango de clase trabajadora inferior en el orden del mundo. Racionalizando, decían, que no estando los pueblos de los trópicos habituados a un trabajo continuado de 8 horas durante 6 días a la semana, recibirían un gran beneficio si desarrollaban este hábito y también ganarían enormemente si aprendían las técnicas agrícolas de los occidentales. De hecho el occidental medio tenía muy poco o nada nuevo que ofrecer que pudiera mejorar los métodos agrícolas nativos y, como ya lo he dicho, sobrevino un deterioro en la agricultura indígena y una reducción del suministro de alimentos como resultado de la ausencia prolongada de gran parte de los brazos que se ocupaban en la agricultura y que se encontraban trabajando en las plantaciones o en las minas."

[10] Bowman (1957): 257; advierte: "los pobladores pioneros no podían conocer el estado de los negocios en el mundo. Dondequiera que su comunidad estuviese localizada no era sino un fragmento de una eco-

nomía más amplia, un hilo de una trama, no una tela acabada. Al pasar por alto estos hechos económicos básicos, el ardiente defensor de una aventura específica de colonización puede hacer que cualquier lugar parezca atractivo para el incauto. Póngase suficiente capital, casas con pantallas protectoras, abastecimiento de agua purificada, quizá fertilizantes, instrumentos, trabajo preferentemente nativo, un precio estable para los productos de exportación en el mercado mundial, y añádase la esperanza de que habrá tolerancia para las altas temperaturas y la humedad, y casi cualquier área tropical a baja altitud se puede hacer que luzca como el propio hogar. Lo que es sorprendente no es que tales proyectos se ideen sino que se encuentre gente dispuesta a invertir dinero en ellos".

[11] Davis (1955): II. 787.

[12] Barclay (1955): II. 715; dice: "Las fuerzas que en el desarrollo económico afectan la distribución de la gente de ninguna manera están libres de antagonismo de propósito o afecto. Se ha observado a menudo que tienden a incrementar el movimiento y la movilidad, en una población predominantemente rural y ciertas migraciones que se siguen han sido, indudablemente, antieconómicas y disruptivas. Pero hay un importante elemento de consistencia en el patrón considerado como una totalidad. Cuando los cambios modernos han procedido rápidamente, también ha habido un substancial equilibrio de la migración en una dirección: un movimiento del campo a la ciudad, de las áreas rurales a las urbanas. No hay nada oscuro u oculto en esta relación. Emerge de la naturaleza de la actividad industrial moderna en su irrupción en el ambiente rural. Junto con un cambio general en la manera de emplear los recursos productivos hay cierta realocación de la fuerza de trabajo que consiste en hacer disponible nuevas ocupaciones no agrícolas; y el cambio de la estructura ocupacional coincide con la redistribución de la gente."

[13] Kant (1965): 348.

[14] Koenig (1961): 200.

[15] León-Portilla (1962).

[16] Landis (1943): véase capítulo XXI. Importancia de la movilidad para la población.

[17] Lee (1964); véase capítulo III; para diferentes tipos de sucesión.

[18] Comas (1957): 169; dice: "Sabemos que el concepto de raza supone la existencia de grupos que presentan ciertos caracteres somáticos similares que se transmiten según las leyes de la herencia, aunque dejando margen a la variación individual. Y también que no existen razas humanas puras; a lo sumo, se podría hablar de raza pura aludiendo a determinado carácter somático, pero nunca a todos o a la mayoría de los caracteres hereditarios. La mezcla de razas se ha realizado desde los comienzos de la vida del hombre sobre la tierra, incluso en la más remota prehistoria; si bien las mejores comunicaciones y el incremento demográfico han facilitado más el mestizaje en los últimos siglos."

[19] Bogue (1964): 487; nos recuerda: "La migración es un instrumento de difusión cultural y de integración social. La persona que migra de una comunidad a otra reúne en sí dos culturas. Temporariamente tiende a ser una fuerza disruptiva en la comunidad donde entra. Si los miembros de una cultura invaden una comunidad de otra cultura en gran número tienden a formar una comunidad dentro de la comunidad y a crear diversidad cultural y tensión étnica."

[20] Thomas (1964): 526.

CAPÍTULO V

[1] Lévy (1961): 142; White (1964): 340; es el antropólogo que mayor énfasis ha puesto en la importancia de la energía; para él: "la cultura evoluciona a medida que aumenta la cantidad de energía aprovechada anualmente *per capita* o a medida que aumenta la eficiencia de los medios instrumentales usados para poner a trabajar la energía". White dice: "Desde un punto de vista zoológico, la cultura no es más que un medio para mantener el proceso de vida de una especie particular, *Homo sapiens*. Es un mecanismo destinado a proveer al hombre con medios de subsistencia, protección, ofensa y defensa, regulación social, ajuste cósmico y recreación. Pero para satisfacer estas necesidades del hombre se requiere energía. De ahí que la función primordial de la cultura sea la de embridar y dominar la energía a fin de que pueda ser puesta a trabajar al servicio del hombre. La cultura nos enfrenta así con un complicado sistema termodinámico, mecánico. Con ayuda de instrumentos tecnológicos la energía es dominada y puesta a trabajar. Los sistemas sociales y filosóficos son ambos adjuntos en este proceso tecnológico y expresiones del mismo. El funcionamiento de la cultura como un todo halla en consecuencia base y determinación en la cantidad de energía dominada y el modo en la cual la misma es puesta a trabajar."

[2] Silva Herzog (1963): 9.

[3] Honigmann (1959); 296.

[4] Daniels (1955).

[5] Guyol (1955).

[6] Schumacher (1955).

[7] Flores (1962): 98: asienta: "La palabra recurso no se refiere a una materia o sustancia sino a una función que la materia o la sustancia pueden desempeñar o a una operación en la que pueden participar; o sea, la función u operación de lograr un fin dado, tal como la satisfacción de un deseo. En otros términos, el concepto recursos es una abstracción que refleja una evaluación humana y la relaciona con una función y operación... En consecuencia, los recursos reflejan todos los cambios en el propósito de quien los evalúa. El concepto recurso presupone por

sí mismo una valoración económica del medio ambiente por un agente humano individual o colectivo. Un recurso, por lo tanto, es un concepto relativo, que cambia con el esquema general de fines y medios, esto es, según el agente humano que evalúa los recursos y de acuerdo con sus finalidades y los medios de que dispone para lograrlas."

[8] Spoehr (1956): 97.

[9] Herskovits (1954): 70; dice: "La habilidad de los pueblos dotados de tecnologías rudimentarias para manejar sus recursos de un modo eficiente, constituye, en estas condiciones, el aspecto fundamental y decisivo de su sistema económico. Como es lógico, los ejemplos más impresionantes de esto nos lo ofrecen las sociedades que a veces llamamos marginales, es decir, los pueblos que se han visto obligados por la fuerza superior de sus vecinos a instalarse en las partes menos apetecibles de la tierra. Uno de estos pueblos son los bosquimanos del sur de África que moran en el desierto de Calahari. Aquí, el problema de vida o muerte, es conseguir agua. Para hacer frente a esta necesidad, entierran el agua en cáscaras de huevos de avestruz para los tiempos de estiaje y desarrollan grandes conocimientos en la búsqueda de raíces, bulbos y frutos cucurbitáceos, cuyo jugo puede apagar o atenuar la sed. Emplean, además, un medio rudimentario para filtrar el agua de las charcas por medio de una caña hueca rellena de hierba. El alimento, en estas regiones, se obtiene mediante la caza y la sagacidad de estos nativos para conocer las costumbres de los animales que les sirven de presa es tradicionalmente famosa."

[10] Sauer (1956): 50.

[11] Spoehr (1956): 95.

[12] Piddington (1957): II. 462; dice: "Aunque la disponibilidad de materias primas en un ambiente determinado limita su explotación tecnológica, no se sigue de ello que sean usados todos los recursos disponibles. Como el profesor Forde lo ha hecho notar, los tasmanios tienen recursos necesarios para construir casas sólidas en aldeas permanentes, como lo hacen los pueblos amerindios de la costa noroeste de América; sin embargo, continúan con sus toscos paravientos apropiados para su existencia nomádica. El desarrollo tecnológico mísero de la Tierra del Fuego no se debe enteramente, a las limitaciones del ambiente. Finalmente, el Nuevo Mundo proveía de recursos necesarios para hacer bronce y, ocasionalmente, se han descubierto ahí objetos de bronce; no obstante, aun las civilizaciones precolombinas más elaboradas nunca llegaron a conocer una edad de bronce en el sentido en que este término es aplicado al desarrollo prehistórico del viejo mundo."

[13] Forde y Douglas (1960): 332; dicen: "Otra característica, aún cuando no universal, de una economía primitiva, es su falta de diversidad en cuanto a los recursos principales. Algunos pueblos dependen opresivamente de unos pocos productos que son procesados para proveer alimento, resguardo, armas, instrumentos y casi todas las necesidades básicas

de la gente. Esta tendencia es particularmente notable entre los cazadores y los pastores. Los esquimales toman de las focas que matan, carne para comer, grasa para combustible e iluminación, aceite para untarse, pieles para cubrirse, cordones para amarrar, huesos para arpones y cabezas de flecha. Hay una economía de esfuerzo, pero, también, son grandes los riesgos que se corren. Si durante una tormenta de invierno las focas se alejan de la bahía que les sirve de abrigo habitual, las consecuencias son el hambre o la muerte para la comunidad total. Los nuer, pueblos ganaderos del sur del Sudán, satisfacen la mayoría de sus requerimientos esenciales con los productos de sus animales: sangre, leche, queso y carne para el sustento; cuernos y huesos para la fábrica de armas; excremento seco para combustible y pieles para cubrirse y hacer correas y bolsas. Pero, durante la epizootia maligna de fines del pasado siglo, el ganado murió en tal escala que puso en situación desesperada a la tribu."

[14] Chapple y Coon (1953): 249; dicen: "El tipo más simple de tecnología así definido es el de los pueblos que usan lascas cortantes o instrumentos comparables. Todos estos pueblos son recolectores de alimentos y no poseen técnicas de transporte avanzadas. Derivan su vida del ambiente inmediato en casi cualquier ambiente. Por otra parte, el tipo más complejo es nuestro propio mundo tecnológico, con su variado y complicado utillaje metálico, con su multiplicidad de técnicas para la obtención de materiales, tales como la agricultura, la crianza de animales, la pesca marítima, la minería etc. Por medio de maquinaria motorizada cuando es ventajoso su uso, y al través de la especialización extraordinaria individual y regional en técnicas y productos, y por la utilización de métodos de transporte a motor por tierra, mar y aire. Podemos así vivir en todos los ambientes, no por la explotación separada de un paisaje único, sino mediante la agregación y redistribución de los productos de todos los tipos de ambiente. Entre estos dos extremos residen las restantes tecnologías de complejidad intermedia, adaptadas a paisajes únicos o a una combinación de ellos."

[15] Chapple y Conn (1953): ver capítulo X.

[16] Stern (1951): 387; transcribe el siguiente pasaje de Engels: "La concepción materialista de la historia parte del principio de que la producción, y con ella el intercambio de sus productos, es la base de todo orden social; de que en toda sociedad que ha aparecido en la historia la distribución de sus productos, y con ella, la división de la sociedad en clases y estamentos, se hallan determinadas por lo que se produce, cómo se produce y cómo es cambiado el producto. De acuerdo con esta concepción, las causas últimas de todos los cambios sociales y de todas las revoluciones políticas han de buscarse, no en la mente de los hombres, en su creciente percepción de las verdades y de la justicia eternas, sino en las transformaciones operadas en el modo de producción y cambio: han de buscarse, no en la filosofía, sino en la economía de la época respec-

tiva." Stern, comenta: "Las pruebas de que se dispone dan validez a este principio en cuanto a las sociedades primitivas. Los estudios comparados de la cultura evidencian el hecho de que las formas de relaciones sociales, las instituciones y prácticas religiosas y políticas, las artes y las técnicas tienden claramente a guardar estrecha correlación con los tipos de vida económica de los pueblos primitivos. Se ha descubierto que el factor decisivo que determina el carácter y el ritmo de desarrollo de las culturas es la presencia o ausencia de excedentes, y éstos dependen del modo de producción."

[17] Forde (1953): 461; dice: "La significación a largo alcance de los modos diferentes de vida era ya reconocida en los tiempos clásicos y fueron dorados de un valor desenvolvimientista como etapas económicas. En el siglo XIX, cuando por vez primera se puso atención seriamente en la economía de los pueblos primitivos, estas etapas económicas pasadas de años encontraron poca resistencia por parte de las ideas de la evolución unilineal, ellas mismas traspasadas sin crítica de la biología a la cultura humana. El hombre, se sugirió entonces, comenzó dondequiera como cazador, aprendió más tarde a domesticar a algunos animales de caza y se convirtió en pastoralista, finalmente se elevó a la etapa de la agricultura. Muy poca distinción llegó a hacerse entre las clases muy diferentes de recolectores de alimentos, o entre el escarbado reducimiento de las raíces plantadas y la avanzada agricultura de cereales con arado. No se adujo ninguna razón válida para suponer que, dondequiera, el pastoralismo precedió al cultivo de plantas. Finalmente, fue casi totalmente olvidado el concepto de la difusión cultural y el reconocimiento de la parte que juega afectando el patrón económico sobre vastas áreas. La idea de la evolución y el progreso que dominaba el pensamiento científico y social produjo un hombre incierto y abstracto, que no vivía en un lugar particular y cuya tendencia compulsiva era la de pugnar por una etapa superior. Ya no es necesario formular una crítica de esta teoría de las tres etapas; desde hace tiempo se ha comprendido su inadecuacidad. El geógrafo alemán Edouard Hahn hizo el valioso servicio de atacar el dogma de la prioridad pastoral que, desde entonces, mucho lo han refutado los descubrimientos arqueológicos indicando la gran distancia que habitualmente existe entre el cultivo con palo para cavar y el de arado. Los pueblos no viven etapas económicas; poseen economías; aún más, nunca se encuentran economías simples y exclusivas sino combinaciones de ellas. El desarrollo no se realiza en una sola dirección, a lo largo de una simple línea evolutiva; además, ciertos tipos de economía casi no han tenido parte en el crecimiento histórico de culturas particulares. El pastoralismo, por ejemplo, tiene un desarrollo muy limitado y relativamente tardío en el Nuevo Mundo."

[18] Ribeiro (1957): II. 46; informa sobre el estado actual de los grupos étnicos selvícolas del Brasil reducidos a menos de 100,000 individuos.

[19] Meggers (1958): 84; afirma: "El énfasis que suele hacerse en la influencia del hombre sobre el medio no ha permitido ver claramente otras situaciones en que el hombre más que dominar, se conforma. Los cambios producidos por los recolectores cazadores y cultivadores de roza, son comparables a la acción de los pájaros, de otros animales y de las fuerzas naturales. Todos ellos esparcen semillas, exterminan otros seres y producen alteraciones menores en su *habitat*. Estas modificaciones son consecuencia inevitable de la lucha por la vida. Sin embargo, el hombre es el único que ha desarrollado la capacidad de alterar el ambiente con un propósito, en gran escala y en forma permanente. El desarrollo de esta capacidad es un factor decisivo en la evolución cultural. Decir simplemente que todos los seres humanos modifican el ambiente, es perder de vista la diferencia fundamental que hay entre transportar una semilla y allanar una montaña o derribar un bosque. No todas las culturas han desarrollado la misma capacidad o, lo que es casi lo mismo, no todos los ambientes son igualmente maleables. Algunas modificaciones, favorables en ciertos ambientes, provocan resultados negativos en otros. En este último caso no se trata de que el ambiente sea realmente menos maleable, sino que su plasticidad se opone a las necesidades humanas en lugar de proveerlas. Ante la diversidad de climas y de topografía sería asombroso que todas las áreas resultaran igualmente propicias y fáciles de dominar por el hombre. En la cuenca del Amazonas el hombre apenas si ha sido capaz de dejar una ligera huella de su paso. El negar los obstáculos ambientales no disminuye la realidad de este fracaso."

[20] Morley (1947): 162; dice: "Los expertos del Departamento de Agricultura de los Estados Unidos que han estudiado el método maya de cultivar el maíz declaran que es el único sistema de labranza que se puede emplear en el suelo pedregoso y superficial del norte de Yucatán. Pretender usar instrumentos modernos y maquinaria agrícola en el territorio maya del norte sería tan ineficaz como querer agregar una quinta rueda a un vehículo cualquiera."

[21] Jacobs y Stern (1959): 135.

[22] Oliveira (1964): véase capítulo III. El territorio ocupado.

CAPÍTULO VI

[1] Hirschman (1964): 130; dice: "Un tercer factor, que se relaciona estrechamente con los dos anteriores, es la coexistencia y cohabitación prolongada de la industria moderna y de las técnicas preindustriales y a veces neolíticas. A menudo se dice que los países subdesarrollados, pero en proceso de desarrollo, pasarán probablemente de la mula al aeroplano en una generación. Sin embargo, si observamos más de cerca a la mayoría de estos países, nos encontramos con una situación, que apa-

renta seguir por mucho tiempo, en que el aeroplano y la mula, a la vez llenan funciones económicas esenciales. Este carácter dualista de los países en proceso de desarrollo debe notarse no sólo con respecto a los métodos de la producción y distribución; existe también en las actitudes y las formas de vivir y de hacer negocios." Lewis (1954) lo describe con acierto: "Encontramos que hay unas cuantas industrias con un alto grado de capitalización, como por ejemplo, la minería o la energía eléctrica, junto a las técnicas más primitivas; unas cuantas tiendas de lujo junto a una gran masa de comerciantes a la vieja usanza; unas cuantas plantaciones con un alto grado de capitalización, junto a un mar de pobreza. Pero también encontramos los mismos contrastes fuera de la vida económica. Existen una o dos ciudades modernas, con la mejor arquitectura, abastecimiento de agua, comunicaciones, etc., a las que llegan gentes de otros pueblos que casi podrían pertenecer a otro planeta. Existe el mismo contraste aún entre las gentes; unos cuantos nativos occidentalizados, vestidos con pantalones, educados en universidades occidentales, hablando idiomas occidentales y deleitándose con Beethoven, Mill, Marx o Einstein, y una gran masa de sus compatriotas que viven en mundos enteramente diferentes."

[2] Hoselitz (1962): 32; hace saber: "Hubo una época en que, sin vacilar, uno hubiera estipulado tipos ideales —e incluso los hubiese presentado, quizá, como descripciones de situaciones reales— en los cuales el grado de progreso económico se encuentra relacionado con el incremento de neutralidad afectiva. En otras palabras, el comportamiento económico del hombre civilizado se consideraba como fríamente racional, mientras al salvaje desnudo y primitivo se le estimaba como un niño irracional y sus actos determinados, en forma exclusiva, por sus necesidades inmediatas, y sus normas de conducta ante los objetos sociales (humanos o no) pura o predominantemente afectivas. Esta teoría, que hasta hace poco pudo haber gozado de una cierta popularidad entre aquellos que mantienen nociones vulgares de la superioridad cultural de ciertas razas, se ha demostrado completamente falsa." Bauer y Yamey (1965): 111, a su vez, insisten: "Existe la creencia muy generalizada de que en las regiones subdesarrolladas muchas personas, especialmente los agricultores, reaccionan a los aumentos en la tasa del ingreso produciendo o trabajando proporcionalmente menos, porque solamente necesitan un ingreso monetario suficiente para sufragar el costo de sus necesidades fijas o limitadas. Se dice, a veces, que esto es cierto con respecto a la gran masa del pueblo, por ejemplo, de África, la India y el Sudeste de Asia. Pero el examen más superficial de los cambios ocurridos en las costumbres de consumo de muchas gentes de estos territorios, basta para dejar establecido que las necesidades de gran número de campesinos y otros individuos no han sido fijas o estáticas."

[3] Maine (1963): 164; expresa: "La palabra *status*, puede ser útilmente empleada para construir una fórmula que establezca la ley del progreso ya indicada, la cual, cualquiera que sea su valor me parece ser suficientemente verdadera. Todas las formas de *status* de las que ha tenido noticias la ley de las personas, derivan de los poderes y privilegios que antiguamente recibían en las familias y que, en cierta medida, aún están influidos por ellos. Así, pues, si empleamos *status*, de acuerdo con el uso que le dan los mejores escritores, para significar aquellas condiciones solamente personales y evitamos aplicar el término a condiciones tales como las que son el resultado inmediato o remoto de un acuerdo, podremos decir que el movimento de las sociedades progresistas hasta aquí ha sido un movimiento de *status* a *contractus*."

[4] Boeke (1930). Belshaw (1965): 95; informa que la formulación original del concepto de la economía dual la expuso Boeke en 1910 en *Tropisch-Koloniale Staathuishoudkunde*, y fue acompañada por un artículo de J. S. Furnivall en el *Economic Journal* del mismo año.

[5] De la Fuente (1965): 216; asienta: "Cada sistema étnico local, así como los factores de los cuales depende, muestra muchas similaridades con los otros sistemas locales: posición económica, generalmente superior del grupo ladino e inferior del indio; dualidad cultural con supervaluación generalmente admitida, sobre todo por los ladinos de su cultura y lengua, e infravaluación de la cultura y lengua de los indios, frecuentemente aceptadas por éstos; dualidad racial, real o supuesta, que racionaliza en casos, las posiciones de los grupos que favorecen al ladino y subestiman al indio; estrechamiento constante de las relaciones; y pase del indio a ladino, realzado por la transculturación y la amalgamación, a pesar de las barreras puestas a una o a otra. Algunas de las diferencias en los sistemas locales, expuestas anteriormente, son más de grado que de calidad. La tendencia básica de este cambio es la de cambiar la estructura de casta que con mayor o menor rigidez aparece en el área, sobre todo en la parte suriana, por medio de la disminución y anulación de las diferencias entre ladinos e indios que dan base a la casta misma."

[6] Boeke (1954).

[7] Herskovits (1926).

[8] Du Bois (1961): I. 198.

[9] Herskovits (1954b).

[10] Higgins (1959): 276.

[11] Boeke (1942).

[12] Higgins (1959): 289.

[13] Herskovits (1954): 20; Firth (1964): 15. Fusfeld (1957): 348; dice: "La debilidad de los estudios pioneros de la economía primitiva condujo a la aparición de una nueva escuela de antropólogos que se dedicó a estudiar la vida económica primitiva con gran detalle, usando la terminología de la teoría económica con el propósito de hacer compara-

ciones entre diferentes sociedades. Se puso poco énfasis en la unicidad de cada sociedad y mucho énfasis en cosas tales como los incentivos, el intercambio, el comercio, y el trueque, la moneda, el uso de capitales, la tenencia de la tierra, etc. La meta de este nuevo grupo de antropólogos era derivar ciertos principios generales de la conducta económica de los pueblos primitivos al través de los estudios detallados de los negocios económicos cotidianos. Quienes encabezaron esta escuela fueron Melville J. Herskovits, Sol Tax, Raymond Firth y D. M. Goodfellow."

[14] Higgins (1959): 288; exactamente dice: "La cuestión de la utilidad de la teoría occidental es de gran importancia; evidentemente, la posibilidad de hacer prescripciones efectivas para implementar una política económica y social en las áreas subdesarrolladas, por parte de los científicos sociales occidentales, depende del grado hasta el cual puedan ser aplicados los instrumentos de análisis, en cuyo uso son expertos esos científicos sociales occidentales, a los problemas de los países subdesarrollados."

[15] Bauer y Yamey (1965): 9; manifiestan: "En nuestra opinión, muchas de las diferencias importantes entre los países subdesarrollados son tan profundas y trascendentes que las generalizaciones que se hagan acerca de sus economías son a menudo sólo de aplicabilidad limitada, y lo más probable es que así sea cuando, de manera especial, consideramos los factores que influyen en el crecimiento de los recursos, así como también los efectos que producen las distintas medidas políticas sobre el crecimiento de los recursos. Aunque muchas de las diferencias que hay entre las distintas partes del mundo subdesarrollado se encuentran muy profundamente arraigadas, es posible aplicar con amplitud algunos de los instrumentos y conceptos básicos de la economía a los países subdesarrollados. Esto es cierto, por ejemplo, en lo referente a los elementos básicos del análisis de la oferta y la demanda. En forma análoga, la teoría de la inflación, los conceptos de la substitución en el margen y de la relación complementaria y competitiva entre los factores de producción, son igualmente ilustrativos, ya sea que se utilicen para dilucidar sucesos y circunstancias en países adelantados o en países de escaso desarrollo. No existen teorías económicas o métodos de análisis especiales que se hayan formulado exclusivamente para el estudio del mundo subdesarrollado."

[16] Hirschman (1964): 131; afirma: "existen razones para pensar que ciertas actividades económicas preindustriales tienen muchas más probabilidades de supervivencia ahora que en Europa occidental durante el surgimiento de la industria. En la actualidad, mucho más que en el pasado, las fuerzas de la industrialización tienden a dejar en paz a los sectores preindustriales durante un período prolongado en lugar de atacarlos de frente".

[17] Aguirre Beltrán (1963): 256; para un juicio sobre la contribución sociológica de Lévy-Bruhl.

[18] Boeke (1953).

[19] Herskovits (1940): captiulo II. Antropología y Economía.

[20] Polanyi (1957b): 243; fue quien hizo la distinción. Para él: "el término económico está compuesto de dos significados que tienen raíces independientes. Los llamaremos el significado substantivo y el formal. El significado substantivo de economía deriva de la dependencia del hombre para vivir de la naturaleza y de sus semejantes. Se refiere al intercambio con el ambiente natural y social en la medida en que este intercambio resulta en el suministro de medios para satisfacer las necesidades materiales. El significado formal de la economía deriva del carácter lógico de las relaciones entre medios y fines como es aparente en la connotación de palabras tales como económico y economizante. Se refiere a una situación definida de elección, a saber, la que existe entre los diferentes usos de los medios, inducida por una insuficiencia de esos medios. Si llamamos lógica de la acción racional a las reglas que gobiernan la elección de medios, entonces a esta variante de la lógica, podemos llamarla con un término improvisado, el de economía formal. Las dos raíces que dan significado a la economía, la substantiva y la formal, no tienen nada en común. La primera deriva de la lógica, la segunda de los hechos. El significado formal implica un conjunto de reglas que se refieren a la elección entre usos alternativos de medios insuficientes. El significado substantivo no implica ni elección ni insuficiencia de medios; el sustento del hombre puede involucrar o puede no involucrar la necesidad de elección y, si hay elección, no necesita ser inducida por el efecto limitante de la escasez de medios. En verdad, algunas de las más importantes condiciones físicas y sociales del sustento, tales como la disponibilidad del aire y agua o la devoción de una madre amorosa para con su hijo no son, como norma, limitativas. La cogencia que está en juego en un caso y en el otro difiere tanto como el poder del silogismo difiere de la fuerza de la gravitación. Las leyes del uno son las de la mente; las leyes del otro son las de la naturaleza. Los dos significados no pueden estar más separados; semánticamente se encuentran en las direcciones opuestas del compás".

[21] Malinowsky (1944): 126.

[22] Dalton (1961).

[23] Hopkins (1957): 290; rebate el concepto de escasez: "No puede haber escasez como un hecho relevante de la naturaleza, solamente puede haberla como un estado crítico de deficiencia o como una definición cultural de situaciones generalmente actuadas. En ningún caso la escasez es universal, puesto que ni el hambre, las inundaciones o la moneda como medios generalizados de intercambio son características recurrentes en todas las sociedades... La respuesta que supuestamente da la sociedad a la condición de escasez es la *alocación*, un término que se refiere tanto al proceso de distribución de las cosas cuanto al estado de cosas consecuente

a tal distribución. En ambos casos la *alocación* denota lo que ya sabemos, que los miembros de la sociedad continuamente reciben un suministro de medios materiales o que, en un tiempo dado, ellos disponen de un suministro. El proceso de suministro consiste, en la parte que connota el concepto sumario de la *alocación*, en una multiplicidad de acciones de *alocación* que son ejecutadas por individuos irrespectivamente de sus *roles* sociales y de acuerdo con sus valores instituidos."

[24] Dalton (1961).

[25] McClelland (1961): 16; hace de la motivación adquisitiva un indicador de progreso; cuando dice: "Conforme a la terminología de Parsons los países desarrollados se caracterizan por la prevalencia de normas adquisitivas, universalismo y especificidad; en tanto que los países subdesarrollados se caracterizan por normas adscriptivas, particularismo y difusibilidad. Esto es, en los países desarrollados se evalúa a la gente en términos de lo que puedan hacer (*status* adquirido) más que en términos de lo que son (*status* adscrito); cualquiera, a lo menos idealmente, es capaz de competir por cualquier trabajo (universalismo) en lugar que se limite a ejecutar solamente un trabajo particular, como es el caso en el sistema de castas (particularismo); y la relación de un hombre con otro es típicamente específica, reducida al contrato de trabajo, y no difusa, como en las sociedades tradicionales donde las relaciones económicas están ligadas íntimamente a toda clase de otras relaciones, entre ellas las estructuras de parentesco, las políticas y las religiosas." Fromm (1958): 135; dice que: "la actividad económica y el apetito de ganancia como fines en sí mismos parecían cosa tan irracional al pensador medieval como su ausencia lo es para los modernos", e insiste (1947): 67: "la orientación mercantil se desarrolla como dominante sólo en la era moderna".

[26] Spicer (1963): 19.

[27] Marroquín (1957); 33.

[28] Dalton (1961).

[29] Malinowsky y De la Fuente (1957): 23; refiriéndose a los zapotecas de Oaxaca, dicen: "Si se desea acuñar un neologismo en la jerigonza combinada del psicoanálisis y de la publicidad se podría hablar de una *libido mercantil.*"

[30] Polanyi (1944): 68; asienta: "Una economía de mercado es un sistema económico controlado, regulado y dirigido solamente por el mercado; para ello la producción y distribución de los bienes se confía a este mecanismo autorregulador. Una economía de tal clase deriva de la expectación que se basa en que los seres humanos se comportan de manera que busquen conseguir el máximum de ganancia pecunaria. Presupone mercados en los cuales el suministro de bienes (incluyendo servicios), disponibles a un precio definido, igualarán la demanda a tal precio. Presupone la presencia de dinero, que funciona como poder adquisitivo en las manos de sus propietarios. La producción, por tanto, estará controlada

por los precios porque las utilidades de aquellos que dirigen la producción dependerá de ellos; la distribución de los bienes también dependerá de los precios, porque los precios forman ingresos y es con la ayuda de estos ingresos como los bienes producidos son distribuidos entre los miembros de la sociedad. Bajo tales presupuestos el orden de la producción y distribución de los bienes se asegura sólo por los precios... Tal patrón institucional no puede funcionar a menos que la sociedad esté en cierta medida subordinada a sus requerimientos. Una economía de mercado sólo puede existir en una sociedad mercantil. Llegamos a esta conclusión general a base de nuestro análisis del patrón mercantil. Podemos ahora especificar las razones de nuestra afirmación. Una economía mercantil debe comprender todos los elementos de la industria, incluyendo trabajo, tierra y dinero. (En una economía mercantil el último es también un elemento esencial de la vida industrial y su inclusión en el mecanismo del mercado tiene, como veremos, consecuencias institucionales de largo alcance.) Pero el trabajo y la tierra no son otra cosa que los seres humanos mismos de los cuales toda sociedad se compone y el medio natural en el cual subsisten. Incluirlos en el mecanismo del mercado es subordinar la sustancia de la sociedad misma a las leyes mercantiles."

[31] Polanyi (1957b): 264; afirma: "La definición cataláctica del dinero es la de ser un medio indirecto de cambio. El dinero moderno es usado como medio de pago y como *standard* precisamente porque es un medio de cambio. Así, nuestra moneda es un dinero-para-todo-propósito. Los otros usos del dinero son, meramente, variantes sin importancia de su uso de cambio y todos esos usos dependen de la existencia de mercados."

CAPÍTULO VII

[1] Myint (1965): 40; aclara: "En esta fase es necesario distinguir los dos significados posibles del término sector o economía de subsistencia. Puede significar que las unidades económicas dentro de él, tales como la familia, la aldea o la tribu, son autosuficientes, produciendo sólo lo que necesitan para su propio consumo y no teniendo apenas, o careciendo en absoluto de relaciones de intercambio entre ellas. Éste es el sentido en el que hemos estado usando el término hasta ahora, y en nuestro contexto subsistencia significa simplemente no monetario. El término también encierra la sugerencia de que la gente de dentro del sector de subsistencia están viviendo a un nivel mínimo de subsistencia; es decir, los recursos y la tecnología que poseen son únicamente suficientes para permitir vivir a un número constante a un nivel mínimo de subsistencia. Evidentemente, el sector de subsistencia en el primer sentido no significa necesariamente que la gente dentro de él esté luchando al nivel mínimo de subsistencia en el segundo sentido."

[2] Marroquín (1958).

[3] Marroquín (1956).

[4] Bauer y Yamey (1965): 44.

[5] Foster (1942): 98; refiriéndose a los popolucas de Veracruz, afirma: "De gran importancia es la falta casi completa de grupos privilegiados o personas en posición de succionar los excedentes económicos del grupo para ser usados en la satisfacción de sus propias necesidades. Puesto que cada familia es una unidad de producción y distribución, goza del derecho de consumir los frutos de su trabajo. No hay clase ociosa que exista debido a sus derechos sobre parte del esfuerzo productivo de los otros." Bauer y Yamey (1965): 83; añaden: "Ciertas instituciones sociales adecuadas a una economía de subsistencia, o casi a nivel de subsistencia, pueden impedir directamente el crecimiento económico al disminuir las remuneraciones de las personas que aprovechan las oportunidades que les ofrecen los mercados más amplios a una mejor disponibilidad de recursos coadyuvantes. La familia extensa, llamada a veces colectividad familiar, constituye un ejemplo de institución que posee muchas ventajas en determinada etapa de las realizaciones económicas, pero que posteriormente puede convertirse en una rémora para el desarrollo económico."

[6] Lévy (1961): 144.

[7] Firth (1958): 68; agrega: "La inversión de capital con la idea definida de obtener ganancia en la forma de interés no es, desde luego, común en la economía primitiva. Cuando se contribuye con bienes para ayudar a un hombre en una empresa productiva la contribución se suministra usualmente, tanto de acuerdo con las obligaciones del parentesco, cuanto como parte de un esquema general de relaciones recíprocas, y, cuando se devuelven, son transferidos sin incremento." Firth (1963a): 87.

[8] Aguirre Beltrán (1953a): 106.

[9] Cancian (1965): 135.

[10] Firth (1954). Mendieta y Núñez (1938); 69; fue el sociólogo mexicano que, al parecer, primero advirtió que: "la economía indígena no está vinculada propiamente al trabajo asalariado", pero no llegó a descubrir el principio de la reciprocidad.

[11] Firth (1963b): 137.

[12] Myint (1965): 67.

[13] Steininger y van de Velde (1935): 9; refiriéndose a una comunidad zapoteca serrana, dicen: "La exactitud aritmética aparentemente no es esencial para la existencia, ya que en la economía de esta aldea zapoteca 2 + 2 son igual a 3. El ingreso total anual es menor que las necesidades efectivas de consumo, a lo menos en un veinticuatro por ciento. Es evidente que cuesta menos sostener la vida que lo que lógicamente podría suponerse. Económicamente San Pablo debe estudiarse en su aspecto negativo. No es tan importante lo que estos indios tienen sino lo

que no tienen. Juzgados conforme a los *standards* americanos su condición, prácticamente carece de *standard*. A la tasa de cambio corriente en los años en que esta obra fue escrita cada habitante vivía con el equivalente de poco menos de 1 centavo de dólar por día. San Pablo obtiene su mayor ingreso de la venta de carbón que asciende, aproximadamente, a 43 dólares al mes; sería difícil imaginar una aldea americana de 700 habitantes cuya industria principal produjera una ganancia tan pequeña como la anotada. Para las necesidades de vestir la mujer que gasta un dólar y medio al año realiza un dispendio extravagante. El gasto promedio es menor en la mitad de tal cantidad." Malinowski y De la Fuente (1957): 95; ponen las cosas en su lugar: "La economía, dicen, es otro determinante, de igual potencia, del conservatismo o retraso cultural. Los indígenas más pobres de las montañas, según han estimado los autores de la monografía citada, viven con 'tres dólares al año'. Sin embargo, esto es quizá una estimación sensacional, más que correcta: la partida debe calcularse como 'ingreso real' en términos de viviendas gratuitas, gran proporción de alimentos también gratuitos y ciertos servicios que no es necesario pagar sino en reciprocidad. Verdaderamente, el cálculo del ingreso real en el Valle de Oaxaca o en las áreas de estudio etnológico en general, es un problema para el que no se pretende aquí tener la solución. Esto no obstante, si se asignara como valor de los alimentos que consume un indígena pobre de la sierra 10 ó 20 centavos *per capita*, sería sin duda una exageración. Tales hechos son evidentes por sí mismos."

[14] Neale (1965). Es indispensable esta aclaración porque con frecuencia se acusa a los antropólogos de románticos en sus descripciones e interpretaciones de las sociedades nativas, otorgándoles a los conceptos que usan implicaciones axiológicas que no tienen. Ver González Casanova (1965): 84.

[15] Polanyi (1957b): 266; de quien es el concepto, considera que: "la moneda primeval era una moneda-para-un-propósito-especial. Muy diferentes clases de objetos eran empleados en los usos diferentes de la moneda y los usos habían sido instituidos independientemente".

[16] De la Fuente (1965): 156; hace notar que: "en los hombres y mujeres chamulas, zinacantecos, mazatecos y aun mixtecos, el traje o vestido indígena es considerablemente más caro que el no indígena".

[17] Dalton (1961).

[18] Polanyi (1944): 68; agrega: "nunca antes de nuestro tiempo los mercados fueron otra cosa que accesorios de la vida económica".

[19] Malinowski (1961): 167: en un estudio de los isleños trobiandes hizo notar la importancia de la reciprocidad; dice: "Bien sea que confrontemos la falacia tan extendida de una edad de oro primitiva, caracterizada substantivamente por la ausencia de una distinción entre lo mío y lo tuyo; bien sea que nos adhiramos al punto de vista mucho más sofisticado que postula etapas en la búsqueda individual del alimento y

el aislado suministro doméstico, o que consideremos por el momento las numerosas teorías que no ven en la economía primitiva nada que no sea sino la simple consecuencia del mantenimiento de la existencia; en ninguno de tales casos encontraremos reflejado un solo matiz del estado real de las cosas tal y como se encuentra en las islas Trobiands; a saber: que la vida tribual en su totalidad se halla permeada por un constante dar y tomar; cada ceremonia, cada acto legal o consuetudinario se realiza con el acompañamiento de una donación material y una contradonación; la riqueza, donada o recibida, es uno de los principales instrumentos de la organización social, del poder de los jefes o de las ligas del parentesco y de las relaciones de la ley". Fusfeld (1957): 345; al analizar la contribución de los antropólogos a la dilucidación del problema, asienta: "Quizá el trabajo individual más importante fue el estudio de Malinowski de los isleños trobiandes publicado en varios volúmenes, donde mostró como la producción total de bienes y servicios estaba embebida en las instituciones políticas, religiosas, sociales y parentales. Las actividades económicas de los individuos estaban motivadas por obligaciones sociales y políticas, por el parentesco, por la amistad y por las creencias y rituales mágicos. El intercambio se llevaba a cabo por la donación de presentes y la distribución ceremonial de bienes; el trueque existía solamente con personas extrañas a la tribu; la compraventa no era conocida. Los trobiandes eran un típico pueblo sin mercado, con un sistema económico y motivaciones que difícilmente pueden ser entendidas por el hombre moderno condicionado por el mercado. Suplementando la labor de abrir brecha realizada por Malinowski se encuentran los estudios hechos por los discípulos de Boas, particularmente los de Benedict y Mead. Procediendo a partir de una base metodológica distinta de la que usó Malinowski, las conclusiones que alcanzaron, sin embargo, fueron sorpresivamente similares. Especialmente importante es la confirmación del postulado de Malinowski de que las instituciones económicas primitivas están tan totalmente entretejidas con otras instituciones sociales que difícilmente se puede hablar de motivos económicos en el sentido moderno del término. La descripción que Mead hizo de la donación de presentes entre los indios arapesh es un clásico ejemplo de obligaciones de parentesco y amistad como motivaciones de la actividad económica. En verdad, las numerosas descripciones del *potlatch* de los indios de la costa Noroeste ilustran un principio general; los motivos adquisitivos son usualmente canalizados en actividades distintas a las de la provisión de bienes y servicios para la satisfacción de necesidades materiales. También de importancia a este respecto es el trabajo de Du Bois que enfatiza la importancia del elemento prestigio —factor no económico— como canalizador de las actividades económicas en la sociedad primitiva. Thurnwald también puso gran énfasis en la donación de presentes, en la reciprocidad, como elemento pervasivo en la vida económica primitiva, como patrón bastante alejado

de las motivaciones adquisitivas de la economía de mercado e hizo ver como la reciprocidad requiere un patrón simétrico de relaciones sociales para su operación. En verdad, Mauss sugiere que el intercambio de presentes es el principio fundamental que forma el cimiento de todo comercio primitivo."

[20] Bascom (1948).

[21] De la Fuente (1964b): capítulo XII. Cooperación indígena y cooperativismo moderno. Erasmus (1965).

[22] Aguirre Beltrán y Pozas Arciniega (1954).

[23] Aguirre Beltrán (1952): capítulo VII, Economía de Prestigio.

[24] Veblen (1963): 312; dice: "La importancia económica más patente de esas observancias la vemos en el consumo devoto de bienes y servicios. El consumo de los accesorios ceremoniales exigidos por todo culto, en forma de relicarios, templos, iglesias, vestiduras, sacrificios, sacramentos, vestidos de fiesta, etc., no sirve a ningún fin material. Por consiguiente, todo este aparato material puede caracterizarse, sin dar a esta calificación ningún sentido peyorativo, como artículos de derroche ostensible. Lo mismo puede decirse en términos generales de los servicios personales consumidos en estas mismas prácticas, tales como la educación y los servicios sacerdotales, las peregrinaciones, ayunos, festividades, devociones domésticas, etc."

[25] Herskovits (1940): 355.

[26] Dalton (1961).

[27] Moore (1951): 60; dice: "Desde la decadencia de la esclavitud como una forma de movilización del trabajo, el sistema más frecuente de reclutamiento y retención de los obreros nativos reticentes ha sido el contrato a largo plazo apoyado por sanciones penales para su cumplimiento. Esta relación es contractual sólo de nombre... El uso de diversas formas de coerción más o menos moderada, para asegurar el trabajo de las haciendas, en las minas y aun en las fábricas, es un mal endémico en la América Latina. Las formas difieren desde el simple peonaje o servidumbre por deudas, hasta el contrato forzoso a largo plazo, semejante al usado en muchas regiones coloniales."

[28] Clark (1951): capítulo IX.

[29] Barre (1962): 19.

[30] Baran (1964): 199; fue quien inventó el neologismo.

[31] Navarrete (1963).

[32] Nurkse (1963): 41; afirma: "Estos países sufren de una desocupación disfrazada en gran escala en el sentido de que aún con técnicas agrícolas invariables, una gran parte de la población ocupada en la agricultura puede abandonar ésta sin reducir la producción agrícola... En los países industriales el desempleo es un desperdicio obvio de los recursos, visibles a todos, y tal vez por esto ha llamado más la atención. En una economía campesina sobrepoblada, no podemos señalar a determi-

nada persona y decir que, aunque no lo parezca, está desocupada. Puede haber ocupación total y nadie considerarse a sí mismo como desocupado. Sin embargo, subsiste el hecho de que podría prescindirse de cierta cantidad de fuerza de trabajo agrícola sin que se afecte para nada el volumen de la producción."

[33] Kuznets (1964): 88; asienta: "Tal vez en los países subdesarrollados una mayor proporción de esos ahorros sirva para financiar las necesidades de consumo de los grupos de ingresos más bajos, adoptando la forma de pagos por la transmisión de la propiedad de la tierra y de otros activos, al pasar éstos a manos de los prestamistas; una proporción mayor de dichos ahorros, en vez de ser invertida con fines productivos puede destinarse al atesoramiento de metales preciosos y a la compra de artículos de lujo."

[34] Myrdal (1964): 43.

CAPÍTULO VIII

[1] Barber (1964): 17; dice: "Contrariamente a la primera impresión aunque acentúa diferencias entre la gente, una función esencial del sistema de estratificación en una sociedad es la función integradora. Es decir, que en la medida en que el sistema de estratificación es la expresión o resultado de juicios diferenciales de jerarquía, según una tabla común de valores, sirve para unificar la sociedad."

[2] Davis (1965): I. 358.

[3] Dahrendorf (1959): IX; asienta: "Por *stratum* entiendo una categoría de personas que ocupan una posición similar sobre una escala jerárquica de ciertas características situaciones tales como el ingreso, el prestigio o el estilo de vida. *Stratum* es una categoría analítica que tiene significado solamente en el contexto de una teoría de *clase*. Las *clases* son grupos de interés que emergen de ciertas condiciones estructurales que operan como tales y producen cambios en la estructura."

[4] Como bien es sabido, Marx, hace más de cien años, planteó con vigor el problema de las clases sociales. Antes del advenimiento del capitalismo y de la industrialización se hablaba más bien de estados, de rangos, de órdenes, de corporaciones; con más antelación de castas. Gurvitch (1960): 30; dice que para Marx el prototipo de la oposición de la lucha de clases parece estar en las relaciones entre la ciudad y el campo, cuando escribe: "La oposición entre la ciudad y el campo comienza con el paso de la barbarie a la civilización, del régimen de las tribus al Estado, de la localidad a la nación, y se encuentra en toda la historia de la civilización hasta nuestros días... Aquí es donde aparece por primera vez la división de la población en dos grandes clases, que descansa directamente en la división del trabajo y los instrumentos de la producción."

[5] Maine (1963). Polanyi (1957a): 69; comenta: "Sir Henry Summer Maine se propuso probar que la sociedad moderna está construida sobre el *contractus* en tanto que la sociedad antigua descansa sobre el *status*. El *status* se establece con el nacimiento —es la posición de un hombre en la familia— y determina los derechos y deberes de una persona. Deriva del parentesco y la adopción, persiste bajo el feudalismo y, con ciertas limitaciones, aún en la edad de la ciudadanía igualitaria, tal y como fue establecida en la decimonona centuria. Pero ya desde los lejanos días de la ley romana el *status* venía siendo gradualmente desplazado por el *contractus*, esto es, por derechos y deberes derivados de arreglos bilaterales. Más tarde, Maine, reveló la universalidad de la organización de *status* en el caso de las comunidades aldeanas de la India."

[6] Tönnies (1963). Polanyi (1957a): 69: continúa: "En Alemania, Maine encontró un discípulo en Ferdinand Tönnies. Su concepción fue resumida en el título de su obra *Comunidad* y *Sociedad (Gemeinschaft und Gesellschaft)*, 1888. Comunidad correspondía a *status*, sociedad a *contractus*... La connotación emocional que se ha dado a *status* y *contractus*, tanto como a los correspondientes comunidad y sociedad, es muy diferente en Maine y en Tönnies. Para Maine la condición *pre-contractus* de la humanidad tuvo reciedumbre sólo durante la tenebrosa edad del tribualismo. La introducción del contrato, a su juicio, emancipó al individuo de las cadenas del *status*. En cambio, la simpatía de Tönnies estaba por la intimidad de la comunidad en contra de la impersonalidad de la sociedad organizada. La comunidad fue idealizada por él como una condición donde la vida del hombre estaba embebida en una red de experiencias comunes, mientras que la sociedad nunca pudo concebirla sin el *nexus pecuniario*, como Thomas Carlyle llamó a las relaciones de las personas conectadas sólo por las ligas del mercado. La política ideal de Tönnies era la restauración de la comunidad; sin embargo, no proponía el retorno a la etapa pre-societal de autoridad y paternalismo, sino mediante el avance a las formas más elevadas de comunidad de una etapa post-societal, que sucedería a nuestra actual civilización. Avizoraba esa comunidad como una fase cooperativa de la existencia humana que retendría las ventajas del progreso tecnológico y la libertad individual en tanto que restablecería el contenido total de la vida."

[7] Becker (1950). Mckinney y Loomis (1963) explican: "La sociedad sacra es aislada vecinal, social y mentalmente. Este aislamiento conduce a la fijación de hábitos y a la neofobia, a relaciones de elusión o evitación y a las actitudes tradicionales que comúnmente existen entre endogrupos y exogrupos. Lo concreto es enfatizado a costa de lo abstracto; los contactos sociales son primarios y la tradición y el ritual juegan una parte importante de la vida del individuo. Hay dominio de lo sacro aún en la esfera económica que pugna por el mantenimiento de la autosuficiencia y contra cualquier desarrollo de una actitud pecuniaria. La divi-

sión del trabajo es simple. Las ligas de parentesco son fuertes y se manifiestan en las relaciones de la *gran familia*. Todas las formas de actividad están sujetas a sanciones sagradas y, por tanto, el control social de tipo violento se reduce al *nisinmum*. Las fuerzas del chismorreo y la tradición son poderosos instrumentos de control. La conducta irracional predomina, con elementos importantes presentes de supernaturalismo. El racionalismo está ausente en gran medida, particularmente, en la forma de ciencia. El sistema de valores es impermeable." Becker (1942): 8; agrega: "Una sociedad sacra es aquella en la cual la resistencia al cambio se presenta a un *maximum;* o para decirlo exageradamente, donde el cambio es en alto grado mal recibido. Estas sociedades pueden también ser llamadas tradicionales, consuetudinarias, ceremoniales, conservadoras, inmóviles o prescriptivas; pero, para nuestros propósitos, son sacras o designadas con términos semejantes que connoten suficientemente bien el sentido que le hemos definido. En consecuencia, no se tendrán por sinónimos vocablos tales como pura, moralmente perfecta, sobrenatural, espiritual, divina o religiosa en su sentido ordinario. Para decirlo en términos no del todo correctos; sociedades sacras son aquellas que imprimen en sus miembros hábitos que crean en ellos altos niveles de resistencia al cambio."

[8] Redfield (1942). Mckinney y Loomis (1963) afirman: "Para Redfield la sociedad folk es una pequeña colectividad que contiene no más gente que la que puede conocerse bien una a otra. Es un agrupamiento aislado, analfabeto y homogéneo con un fuerte sentido de solidaridad. La tecnología es simple y, aparte de la división de funciones conforme al sexo, son escasas otras divisiones ya que el grupo es económicamente independiente de otros grupos. Los modos como los problemas son atacados por la comunidad están convencionalizados por una larga intercomunicación dentro del grupo y esos modos se hallan interrelacionados unos con otros de modo que constituyen un sistema coherente y autoconsistente: una cultura. La conducta es espontánea, tradicional y personal y no hay motivación que conduzca a la reflexión, la crítica o la experimentación. El parentesco, sus relaciones e instituciones, son centrales en toda experiencia y la familia es la unidad de acción. El valor de los actos y objetos tradicionales no es puesto en duda; ya que son sacros. La condición sacra de los objetos se torna aparente en la forma como son protegidos con restricciones y tabús que los conservan como cosas fuera de lo común. Todas las actividades, aún las de producción económica, son fines en sí mismas. Los más remotos fines de la vida son tenidos por determinados; de aquí que la sociedad folk no exista tanto a base del intercambio de funciones útiles, como en los casos comunes, sino en lo que debe hacerse. La sociedad folk es el polo opuesto de la sociedad urbana."

[9] Blanquel (1963).

[10] Dahrendorf (1959): 219; dice: "En vista de los ejemplos de esta clase, parece plausible argumentar que allí donde no hay grupo capaz de monopolizar las posiciones de autoridad, es virtualmente imposible que emerjan grupos coherentes en conflicto y que la sociedad o asociación en cuestión es por tanto una asociación o sociedad sin clases."

[11] Rodríguez Sandoval (1949): 25; nos informa: "Por lo general, la mujer, una vez casada, va a vivir en casa de su esposo, pasando así de un *aillu* a otro, si el esposo no pertenece a su mismo *aillu*. Frecuentemente, cuando el esposo muere, la viuda permanece en el *aillu* de aquel y aún ofrece sus servicios, como si fuera hija, a sus suegros. Si contrae nuevas nupcias, puede tomar esposo dentro de cualquiera de los *aillus*, más no fuera de su propio pueblo o *llacta*. Así se explica como las diversas parcialidades indígenas han mantenido sus inconfundibles características a través de los tiempos."

[12] Nash (1956): 145.

[13] Friede (1944).

[14] De la Fuente (1965): 179.

[15] Coser (1961): 26; comentando las proposiciones de Simmel sobre el conflicto, afirma: "Simmel trata dos fenómenos relacionados entre sí, aunque distintos. Primero afirma que el conflicto fija las fronteras entre los grupos internos de un sistema social, con lo que se establece la identidad de los grupos dentro del sistema. En segundo lugar dice que la repulsión recíproca mantiene el sistema social total, pues crea un equilibrio entre sus diversos grupos. Por ejemplo, los conflictos entre las castas de la India pueden establecer la separación y distinción de las distintas castas, pero también pueden garantizar la estabilidad de la estructura social hindú en su integridad, al provocar el equilibrio entre las reclamaciones diversas de las castas rivales."

[16] Whiteford (1963): 65.

[17] Adams (1956): 213; propone: "La palabra ladinización puede referirse a varios procesos distintos, que ocurren en el área guatemalteca. En primer término, puede connotar la mezcla biológica de varias razas, en este sentido, es el mismo proceso que conocemos con el nombre de mestizaje... En segundo lugar, el término ladinización puede referirse a los procesos mediante los cuales los miembros de un grupo étnico cambian sus hábitos sociales, sus costumbres, para volverse más parecidos a los miembros de otro grupo étnico... Dentro de este concepto general de ladinización, de cultura o de conducta, podemos distinguir dos procesos distintos: la movilidad social y la transculturación. El primero se refiere al cambio que sufre un individuo cuando se despoja de las costumbres de su propia clase o grupo étnico, para volverse un miembro de otra clase o grupo étnico. Por consiguiente, un individuo puede ladinizarse sin cambiar esencialmente el carácter cultural de cualquiera de los grupos étnicos en cuestión. En contraste, la transculturación, se refiere al cambio

que una comunidad o sociedad entera sufre al volverse culturalmente más parecida a otra." Beals (1956): 245; al comentar la proposición de Adams, hace notar que si bien "el proceso de transculturación consiste primariamente, en la pérdida de la cultura original y la adopción de fases de la nueva cultura... los procesos no siempre son tan simples. En algunos casos puede ocurrir un sincretismo, por medio del cual elementos de ambas culturas quedan inmersos, para crear algo nuevo y diferente de lo que existía antes". Este último proceso es el que recibe la denominación de aculturación. Varallanos (1962): 181; coincidiendo con Adams, llama *cholificación* "al proceso de transculturación indoespañola en el Perú"; Varallanos, sin embargo, idealiza al mestizo, en su variedad *chola*, hasta un punto muy cercano al racismo.

[18] Colby y van den Berghe (1966).

[19] Los antropólogos sudamericanos se han visto en graves aprietos para describir la estructura social de las regiones de refugio andinas. La realidad los enfrenta con la existencia de tres grupos de población que se distinguen, tradicionalmente, con base en su origen étnico; los indios, los *cholos* y los *mistis*. Debido al desarrollo histórico que determina la herencia colonial, estos grupos de población se encuentran estratificados jerárquicamente de manera tal que los *mistis* —descendientes de los conquistadores y colonizadores europeos— se sitúan en la escala de valores, por adscripción, en una posición social superordinada; no obstante la independencia política de la nación y la ideología democrática que sustenta.

Por derechos y privilegios derivados del nacimiento, el grupo dominante sujeta a explotación a indios y *cholos*. Este grupo, se dice racialmente blanco y, aunque los más de sus integrantes en efecto lo son, el mestizaje con el indio ha cambiado y está cambiando cada vez con mayor vigor la composición genética original. En algunas regiones de refugio los *mistis* son realmente mestizos y ellos a sí mismos se dan esta calificación. Blancos o mestizos, los *mistis* tienen un profundo sentido de nacionalidad y representan, en sus respectivas regiones, la cara moderna de la sociedad global; sus formas de vida, con variaciones regionales ineludibles y un evidente atraso en su concepción de la civilización industrial, se articulan sin dificultad con la estructura nacional.

La *indiada* procede directamente de la población americana que los europeos encontraron al extender su empresa colonial; el mestizaje juega un cierto papel en las franjas periféricas de las regiones de refugio; pero en los centros nucleares del indio los rasgos físicos, que objetivamente manifiestan la raza, persisten con fuerza inusitada; a tal grado, que algunos pueblos coloniales, inicialmente avecindados por europeos, han sufrido un proceso de indianización. Los rasgos físicos son importantes como signos de categorización social porque el espectro de color ubica a los individuos en lugares distintos de la escala social y a los indios les reserva los peldaños más bajos, y menos deseables. Lipschutz (1956): 60.

En economía, la *indiada* tiene como destino el trabajo agrícola y ganadero, bien sea en calidad de trabajador libre asalariado, de *hacienda-runa* sujeto a servidumbre o de comunero independiente. A más de la industria agropecuaria el indio no tiene otras alternativas que ciertas artesanías de subsistencia que le permiten confeccionar la indumentaria, construir la vivienda, amueblarla y fabricar instrumentos rudimentarios para el trabajo y la recreación. Su vida económica la funda en la reciprocidad del *ayni* y de la *minca* y en la redistribución de los excedentes al través del consumo ceremonial en las fiestas religiosas.

El mercado es tribual y limitado a satisfacer necesidades locales perentorias; la tenencia de la tierra es comunal o privada, ambas minifundistas; pero, en cualquiera de los casos, muy raras veces la tierra es considerada mercancía. Nash (1964). Cuando el indio es *hacienda-runa* la propiedad la detenta el latifundista *misti*. La *indiada* es generalmente monolingüe en un idioma nativo, analfabeta, usa una indumentaria privativa que la identifica como miembro de una comunidad local, a veces porta apellidos indígenas y se apega a costumbres, ideas y prácticas, en el matrimonio, en el culto, en la comunicación y en la convivencia que lo segrega y fija como grupo aparte, cultural y socialmente inmovilizado.

En el Ande crece y se desenvuelve, además, un grupo de población, marginal a las dos anteriormente mencionadas, que recibe la denominación de *cholada*. El universalismo de las condiciones que forman la base de la estructura social en cada país mestizo-americano hace que este grupo se configure con bastante similitud en las distintas regiones de refugio; las diferencias que separan, por ejemplo, a una *chola* cuencana (Ecuador) de una *chola* cochambabina (Bolivia) son menores que las que mantienen con indios y *mistis*. El fenómeno, aparentemente sorpresivo, se debe a que la *cholada* emerge de coyunturas dominicales que se dan en todas las regiones donde una economía dual segrega a los habitantes en sectores étnicos conflictivos. El *cholo* nace en los lugares en que una barrera interétnica impide la integración de los grupos opuestos; es un hombre marginal y como tal tiene notables semejanzas en todos los sitios donde se produce; la designación de *revestido* que se da en Mesoamérica al *cholo* no quiere decir que sea distinto de su contraparte andino; ambos son el resultado de la misma coyuntura estructural.

El *cholo* es un indio que ha roto su afiliación con la comunidad de origen y que, al pugnar el pase a la sociedad *misti* o *ladina*, se queda a la mitad del camino (*nepantla*, dirían los mexicanos; Durán (1951): II. 268) porque es incapaz de vencer los mecanismos dominicales que el grupo superordinado pone en juego para impedir su integración. El fenómeno *cholo*, como parte conjunta de un grupo organizado, la *cholada*, sólo puede darse, consecuentemente, en la estructura de las regiones de refugio y en tanto permanece como grupo minoritario respecto a la población regional. Cuando emigra a las regiones cultural y económicamente

más desarrolladas la estructura de clases sociales que en ellas prevalece no representa, teóricamente, un obstáculo insalvable para su articulación con la sociedad nacional.

Una vez formada la *cholada* no sólo aumenta por la agregación de individuos que proceden del grupo indio sino por propio dinamismo; a medida que crece e incrementa agrava más y más las contradicciones internas de la sociedad étnicamente estructurada hasta hacer imposible su funcionamiento. Al sobrepasar en número a la población indígena deja de ser un grupo marginal para convertirse en mayoritario; altera, entonces, la estructura de las relaciones entre indios y *mistis* y las torna insostenibles. En tal momento la *cholada* y la región en su conjunto se integran a la nación como un sólo bloque. El caso más notable de integración masiva ocurrido en los últimos 50 años lo suministra la *cholada* del valle del Mantaro (Perú) que ha pasado de una coyuntura de casta a otra de clase. Adams (1953). El Valle del Mantaro dejó de ser una región de refugio para convertirse en una región de desarrollo. Arguedas (1957).

El indio pasa a *cholo* cuando el apremio por la tierra le obliga a renunciar los derechos que pueda tener sobre la parcela familiar. El carácter minifundista de la explotación agraria, producida por el mecanismo de la herencia actuando sobre una población en acelerado incremento demográfico empuja a los inconformes al trabajo asalariado fuera de la comunidad. Pozas (1945). El lugar de más fácil acceso para el indio es la cabecera distrital a la que concurre semanariamente el día de plaza; esta cabecera constituye la pequeña metrópoli del grupo étnico municipal y la radicación en ella no implica una ruptura total de los lazos de lealtad con la comunidad de origen.

El pase trascendente lo da el indio cuando establece residencia en la capital *misti* de la provincia, *chef-lieu* de la región de refugio. Las obligaciones del pongueaje o la *mistani* llevan al indio y a la india al servicio doméstico en las ciudades; si al cabo de los años logra vencer la compulsión de la servidumbre, es común que permanezca en la ciudad en condición de *cholo*. Vázquez (1961). Pero son tal vez los jóvenes que sufren la conscripción militar los que experimentan con mucho más violencia los efectos del contacto con el mundo extraño y son aquellos que con mayor frecuencia ingresan a la *cholada* a su retorno a la región de origen. El condicionamiento a las normas castrenses, el aprendizaje del idioma oficial y la alfabetización que alcanzan son factores que dificultan el reajuste a la cultura agraria propia de la *indiada*.

El pase de la condición de indio a la de *cholo* implica una participación mínima en la cultura y en la conciencia nacionales aun cuando todavía no se pierda el apego a la comunidad local. Mangin (1955). El *cholo* sabe que es distinto del indio con el cual no quiere confundirse ni que se le confunda y pretende, sin conseguirlo del todo, ser admitido como *misti*. Para ello renuncia a los símbolos de integración propios del

grupo indio, entre ellos los que configuran el gobierno de la comunidad y su sistema de festividades, para imitar las actitudes *mistis* respecto al consumo conspicuo y devoto. Cuando la *cholada* es numerosa y rica, como en Sucre, el poder del grupo se establece al través de variados arbitrios, como el que le lleva a vestir de joyas y piedras preciosas el manto hierático de la virgen de Guadalupe.

La economía de la *cholada* es la base en que sustenta su condición de *status* jerárquicamente superior a la del indio, pero siempre inferior a la del *misti*. El pase de indio a *cholo* implica cambios trascendentes en las normas que regulan la actividad productiva y la naturaleza de sus ingredientes. El indio, cuando es comunero, participa con derechos y obligaciones en la tenencia y uso de los recursos del grupo, entre ellos la tierra. La parte de ésta dedicada al cultivo desde su origen ha tenido rasgos muy semejantes al de la propiedad privada; mas siendo *aynoca* conserva un cierto carácter de propiedad familiar y limitaciones en el tipo de cosechas que en ella se levantan que obstaculizan su inclusión en el ámbito integrador del mercado. El *cholo* concibe la propiedad de la tierra a la manera *misti*, como propiedad absoluta, y le da el carácter de mercancía sujeta al mecanismo de formación de precios del mercado. De la misma manera trata recursos tales como los pastizales, los totorales y otros que, cuando tienen carácter comunal, los renuncia para liberarse de las obligaciones a ellos aparejados. El *cholo* puede ser propietario de una parcela de cultivo y aún puede ser él y sus familiares quienes la cultivan; sin embargo, su relación con la tierra ha cambiado; no es ya la relación sacra que cuenta con la sanción de la sociedad tradicional y que hace del hombre adscrito a la gleba una unidad inseparable de nexos recíprocos entre la tierra y quienes la cultivan. El *cholo* enfoca el problema de la producción desde el esquema conceptual de la economía de lucro; siembra para obtener bienes destinados al mercado y hace cálculos economizantes que le rinden una utilidad pecuniaria. Renuncia, por tanto, a los derechos y obligaciones del *ayni* y demás formas de ayuda mutua; el dar y tomar no es ya el principio normativo de su conducta económica; prefiere las reglas que rigen el trabajo asalariado y cuando necesita la contribución de mano de obra agrícola paga con dinero a peones indígenas.

El cambio comprende, además, formas de cooperación como la *minca* o *faena* a que acuden los pueblos indígenas no incluidos en la economía de dinero para solventar las necesidades de la policía municipal, particularmente la construcción de obras tales como escuelas, caminos, puentes, o la reparación y conservación de casas y servicios públicos. La *indiada* acude al llamado de las autoridades locales y aún tolera el abuso de su disposición para la cooperación por parte de los programas nacionales de desarrollo —gran parte del sistema vial de la *queshua* y la *puna* ha sido constituido a base de *mincas*—. El *cholo* resiste cooperar con tra-

bajo no remunerado aún en obras municipales que directamente le afectan y cuando se ve compelido por la presión social a contribuir a esas obras, lo hace en dinero y no en trabajo o especie, esto es, en términos de la economía de mercado. Para ello acude al expediente de pagar el jornal de un indio que ejecuta el trabajo en su nombre.

Pero, el cambio básico, el fundamental, que realiza el indio que pasa a *cholo* es el cambio de ocupación. Deja las actividades primarias a que lo obliga la estructura dominical y se introduce en la esfera de las manufacturas y los servicios terciarios, lo que implica un cambio de la vida agraria a la urbana o semiurbana. El *cholo* que conserva en propiedad una sementera y la cultiva con trabajo asalariado no es ya un campesino ciento por ciento miembro de una sociedad agraria; es, generalmente, un artesano, comerciante o funcionario local para quien la agricultura es una actividad subsidiaria, raramente la base principal de su mantenimiento que se funda en el desempeño de oficios en el poblamiento urbano. Beals (1951) hace equivalentes este proceso de urbanización y el de aculturación.

Hay en las ciudades andinas capitales de las regiones de refugio cierto número de empleos que tradicionalmente han sido considerados como oficios de indios y que, por ello, nunca son ocupados por artesanos *mistis*. El hacerlo significaría descender en la escala social y en la propia estimación al emplearse en especializaciones que tienen asignado muy bajo *status*. Los tipos de actividad propios de indios varían de país a país y de región a región; Rodríguez Sandoval (1959): 62; menciona los siguientes, válidos para el Ecuador: cantero, albañil, socavonero, arriero, cargador y barrendero; Núñez del Prado (1962): 10; da una lista mayor para el Cuzco: artesanos, obreros textiles, sirvientes domésticos, choferes, pequeños comerciantes, ayudantes de carro, negociantes de lana, albañiles y pequeños empresarios. Además, hace notar que los puestos de menor jerarquía en el gobierno como lo son los cargos de gobernador, teniente gobernador y agente municipal son ocupados por estos "indios en proceso de transculturación".

Aquellos que han tenido oportunidad de viajar por el callejón interandino pueden además agregar oficios como los de peluquero, que instalan su *atelier* en las ferias pueblerinas; de sastre, que confecciona mucha de la indumentaria masculina y femenina; de panadero, que produce el pan llamado de indios; de peletero, que en algunos lugares parece ser exclusivo de *cholos;* de herrero, que forja instrumentos de labranza nativos; de zapatero, dedicado a la fábrica de *osbotas;* y algunos otros más. Pero, tal vez, ninguna otra ocupación sea más socorrida que la del comercio placero, casi en su totalidad en manos de las *cholas,* así como la producción y venta de *chicha* que también parece ser una especialidad por ellas acaparada. Las cabeceras distritales, en los días en que celebran plaza, adquieren en las horas de la mañana una actividad y aspecto inu-

sitados. De las puertas de las casas se proyectan varas adornadas con flores de distintos colores que indican a los conocedores la naturaleza de la mercancía en venta: *chicha* buena, aguardiente, *coca,* pan, maíz; en tales días el poblamiento urbano parece como si se acicalara para recibir a la clientela indígena, que acude en crecida copia llevando productos agrícolas para intercambiarlos por bienes manufacturados o servicios. Las *cholas* adquieren las semillas en las afueras del pueblo, en sus vías de acceso, en *rol* de *atajadoras* o en el sitio del mercado, donde instalan sus puestos. El cambio económico determina mundanzas concomitantes en aspectos variados de la cultura; tal vez una de las más importantes es la que conduce a trastocar el *status* tradicional de la mujer que, de una posición de valor muy baja, en su condición de india, pasa a situarse, como *chola,* en peldaños superiores a los del hombre. Débese lo anterior a que las actividades económicas de la *chola* —en sus *roles* de placera o comerciante— le conceden ingresos pecuniarios que la liberan de la dependencia del marido; en no pocas ocasiones esos ingresos son más altos que los que el *cholo* recibe en las manufacturas o los servicios. En tales circunstancias la balanza del poder en la unidad doméstica inevitablemente se inclina por la mujer que, entonces, alcanza alternativas que nunca tuvo como india, ni tendrá como *misti* si al través de las generaciones llega a formar parte del grupo dominante; entre esas alternativas está la de establecer relaciones del tipo conocido como amasiato en las que el hombre no es factor básico en el comisariado familiar y, por tanto, puede ser substituido y lo es con frecuencia.

La sociedad nacional, dominada por el hombre, al registrar censalmente unidades domésticas en las que el jefe de familia es la mujer, califica a ésta como abandonada por el marido, siendo lo opuesto la verdad. Moisés Sáenz (1933): 275; narra así la impresión que le produjo la *chola:* "Es cierto que la mujer indígena juega un papel importantísimo en la economía doméstica. Innegable también que en plazas y mercados es ella y no el marido, aparentemente cuando menos, el elemento de mayor importancia y sin embargo, tal antecedente no explica del todo la marcadísima superioridad de la *chola* sobre el *cholo,* el salto verdaderamente sorprendente que da la india tan pronto como se coloca en el siguiente peldaño de la escala étnico-social. La superioridad de la *chola* sobre la india parece indiscutible. Ella es más ágil de espíritu, más activa. Marcha erguida por los caminos, saluda con soltura a los conocidos, habla en voz alta, un poco groseramente, aunque la inflexión nunca es desagradable. Toma la iniciativa en las conversaciones ocasionales. Su aspecto físico es también distinguido: alta y fornida, nunca obesa; tampoco hombruna: desenvuelta y segura de sí misma. La *chola* viaja por todos los caminos de la sierra, lleva al mercado dominical sus productos y mercancías, canturreando medio en castellano y medio en quechua, florente, con su corpiño apretado y sus enaguas esponjadas, de colores hi-

rientes. Reclama su parte en el momento social de la fiesta; al son de guitarras y bandurrias canta, danza y se emborracha. Si llega a mayor categoría social, su porte es de una dignidad tal, de un equilibrio y sobriedad que envidiaría cualquier dama de abolengo. La casta de *mamá señoras* es bien conocida. Son las mujeres notables de la comunidad, poseen propiedades, tienen el monopolio de los madrinazgos. Visten de negro, usan *lliclla*s de felpa y mantas bordadas, todas ellas son grandes señoras. Tanto en el campo como en la ciudad, la *chola*, lo mismo en El Salvador que en el Ecuador, que en el Perú y en Bolivia, viene a constituir una clase pujante. Son comerciantes y son políticas. Dominan el paisaje humano del Perú. En los mercados inverosímiles de Huancayo y de Ayacucho hormiguean las *cholas*, altivas, seguras de sí mismas, desafiantes."

Uriel García (1930): 210; agrega: "La *gatera*, la que vende en el mercado carne, frutas, menesteres, es soez en su lenguaje, agresiva e irónica, desvergonzada en la contienda. De allí salieron las *cholas* famosas en la historia del pueblo republicano. La *Pacha-Anka*, la *Huallpacaldo*, la güera Melchora, la *Orko-Asno*, mujeres jefes en el tumulto gremial, cargadoras de las andas de la virgen de Belén, conductoras de las multitudes fanáticas, mayordomas de las santidades parroquiales, fervientes partidarias de los caudillos políticos, iniciadoras de las pedreas, capataces de los ladrones y salteadores, atentas al primer toque de la *María Angola*, la gran campana *cholesca* y tumultuosa del Cuzco republicano, del Cuzco que a los gritos de ¡viva la virgen de Belén! o de ¡muera Fulano! apedreaba un periódico o incendiaba la casa del vencido, o mataba a palos y colgaba de los balcones los cadáveres de los verdugos."

El *cholo* necesariamente es bilingüe: habla quechua o aymara y el castellano; encierra en su condición humana una dualidad idiomática y cultural que le hace sumamente útil como nexo de intermediación entre el indio y el *misti;* "es líder y orienta los cambios sociales y económicos; sabe leer y escribir y si no lo sabe envía a sus hijos a la escuela". Martínez (1961): 234. En algunas regiones —por ejemplo, Tarabuco en Bolivia— las mujeres de la *cholada* son monolingües, pero se diferencian de las indias en que las primeras preparan a los hijos para un modo de vida diferente; su preocupación por la educación y la vida en el centro urbano revela la aspiración general al ascenso en la escala social. Los *cholos* "son en realidad indígenas sumamente aculturados que tienen conciencia de que forman un estrato diferente de los indígenas". Galdo (1962a). A la movilidad social unen la movilidad geográfica; el *cholo*, a diferencia del indio, se desplaza con frecuencia y a distancia; viaja y se pone en comunicación con el mundo exterior.

El cambio de los símbolos de *status* que ubican al indio en la cultura de comunidad por aquellos que identifican al ciudadano como miembro de la sociedad nacional no completa en el *cholo* el recorrido total

La indumentaria, uno de los símbolos más visibles en el proceso de mudanza, se ha quedado a medio camino entre el vestido del indio y el patrón occidental. A veces, las diferencias residen en la calidad de los materiales que son más toscos en el indio; los trajes están manufacturados con *casinete,* casimir ordinario; otras veces la distinción se encuentra en la supresión de una prenda indígena: el *chuello* y el *poncho* en los hombres; el *anaco* y la *lliclla* en la mujer, que son substituidos por el chapeo y el abrigo, por la pollera y el mantón, respectivamente; en el zapato que reemplaza a la *oshota* o en el sombrero de forma y estilo regional que se usa en lugar del vistoso atuendo indígena local. Para quienes viven en el callejón interandino el vestido de la *chola* es tan distintivo que su identificación no representa la menor dificultad. "De un primer vistazo cualquiera puede darse cuenta de quien es mestizo, quien es indio y quien se encuentra asignado dentro de la *cholada*". Ortiz (1962): 57. Además, por la manera de vestir la pollera, el sombrero y el mantón, también puede señalarse la región a la cual corresponde la *chola.* La india es parroquial, la *chola* es regional, la *misti* es nacional; cuando menos, en lo que a indumentaria concierne. Los cambios en la vivienda y en la alimentación son menos ostensibles. El *cholo* vive en los suburbios de las grandes ciudades, en cuartos alquilados que funcionan como sala de estar, dormitorio, comedor, cocina, despensa y corral de cuyes y gallinas. Hay notable ausencia de servicios sanitarios. En las ciudades secundarias el alojamiento no es mejor; las casas están adosadas unas a otras y carecen de espacios abiertos para la recreación: sus moradores duermen en tarima o en el suelo y, frecuentemente, carecen de calefacción semejante a la que tiene la casa campesina. La alimentación se basa en una dieta intermedia entre la habitual campirana y la citadina; lo cual representa una desventaja desde el punto de vista del balance nutricional. Sin embargo, aunque el *cholo,* como el indio, consumen *chicha* y otras bebidas embriagantes, a veces en cantidades considerables, al pasar a la ciudad abandona el primero la masticación de coca; práctica inseparable en el trabajo agrícola del segundo.

Señalemos finalmente los cambios que se suceden en la estructura familiar, a más de los ya anotados cuando nos referimos al *status* de la mujer y a la naturaleza de las uniones matrimoniales. Bien sea que éstas se verifiquen conforme a las normas consuetudinarias del amasiato o de acuerdo con las disposiciones de las leyes civiles y canónicas de observancia nacional, los *cholos* se casan escogiendo cónyuge dentro del grupo propio. El casamiento con indio es rechazado porque implica un retroceso en la consecución de un *status* social más elevado que el que se detenta y el casamiento con *misti,* aunque deseado, raras veces acaece ya que el grupo *misti* mantiene su posición superordinada a base de enclaustrarse en un círculo de propagación cerrado. Las aspiraciones del *cholo* por ascender en la escala de valores explican su tendencia a repudiar los sím-

bolos que lo ligan a la raíz india, entre ellos el apellido. El pase, en ocasiones, es fácil fonéticamente; se dice en Puno que muchos de los *cholos* apellidados Arispe tienen como antepasados a indios apellidados Quispe. El cambio de apellido representa una ruptura definitiva con los orígenes. El nombre familiar es uno de los símbolos que tanto el *misti* cuanto el indio conservan con mayor tenacidad al punto de ser considerado "el determinante primario que indica si se pertenece a una casta u otra". Adams (1959): 83.

La descripción tan excesivamente minuciosa de las características de la *cholada* hasta aquí realizada es indispensable para fijar con claridad meridiana la condición marginal de los miembros que integran el grupo. Es precisamente esta condición transitiva la que mayor confusión provoca en los antropólogos cada vez que intentan sistematizar la estructura social de los tres grupos de población aludidos. Para algunos —supuestamente, los más apegados a la ortodoxia marxista— indios, *cholos* y *mistis* forman un ordenamiento de clase; para otros —menos limitados por una posición rígida— constituyen parte de un sistema de casta. Mangin (1955): 22; afirma que "es un asunto de elección si los grupos van a ser considerados como clases o castas"; aunque concluye: "el término casta podría ser usado por lo menos para dividir indios de no indios".

Inicialmente, tanto en México como en el Perú, las relaciones entre indios y mestizos fueron clasificadas como relaciones de clase; se habló de la clase india, de la clase mestiza o *misti* y aún de la clase *chola*. Para conformar esta clasificación en clases étnicas con la estratificación en clases económicas, de uso general entre los sociólogos norteamericanos, se asignó a la clase india el *status* de clase baja o "más baja", a la *chola* la de clase baja o media y a la mestiza la de clase alta o media provinciana. Schaedel *et al.* (1959). Después del análisis definitivo de Karl Marx, que asignó a las relaciones de producción la significación diagnóstica de mayor importancia en la determinación de la estructura social, los estudiosos de las sociedades americanas no pudieron evitar el hacer referencia a tales significados y equipararon la clase india con la clase trabajadora y la mestiza con la burguesa fundándose en el hecho de que la llamada clase india se halla sujeta a explotación por la llamada clase mestiza. En verdad, las clases basadas en diferencias étnicas en modo alguno pueden equipararse con las clases fundadas en la apropiación de los medios de producción, ya que los ordenamientos que determinan son totalmente distintos.

El incremento en confusión de los términos del problema hizo que la joven generación de antropólogos salvara el *impasse* colocándose en la posición no comprometida que califica a los grupos diferentes como estratos sociales o culturales. Ortiz (1965) se inclina a tratar los grupos étnicos distintos como subculturas; Vázquez (1961) se refiere al *cholo* como un grupo cultural; sin embargo, en las monografías últimamente

publicadas por el PNIPA, en Lima, cuando los autores describen la estructura social de la comunidad o de la región motivo de su encuesta se refieren a la *indiada*, a la *cholada* y a los *mistis* como estratos sociales y cuidan mucho de declararse a favor o en contra de su definición como clases o castas; se limitan sencillamente a la sola descripción que evade la controversia. Galdo (1962a), da un paso adelante cuando, sin abandonar el nivel descriptivo, analiza las clases sociales que configuran los estratos *misti* e indio, aun cuando las denomina sub-estratos. Así divide a los *mistis* en: "1) los ricos, tradicionalmente los grandes hacendados y, ahora también, los grandes comerciantes; 2) la clase media, a la que pertenecen los propietarios medios, los comerciantes medios y cierto tipo de empleados, y 3) la clase baja". A la *indiada* la divide en colonos —*hacienda-runa* o siervos de la hacienda— y comuneros; a estos últimos, a su vez, los clasifica en: "1) ricos o *camiris;* 2) los medios o *taipis*, y 3) los pobres". El estrato *cholo*, significativamente, aparece indiviso en el esquema de Galdo.

La presencia de clases sociales entre los *mistis* es incontestable. Se puede, tal vez, objetar la mención de una clase media en las regiones de refugio, dado que apenas se está formando una *clase media emergente* en las regiones cultural y económicamente más desarrolladas. Crevenna (1951). Los sub-estratos en que se divide a los indios comuneros no son clasificados como clases por Galdo; sin embargo, los vocablos rico, medio y pobre que aplica llevan implícitos una connotación clasista. Las diferencias en la posesión de bienes materiales es innegable y en lugares específicos —Otavalo, por ejemplo— hay, efectivamente, una división de clases entre la *indiada*. En este último caso —al igual que en Quetzaltenango, Guatemala— hay indios que, "como consecuencia directa de la posición que tienen en el régimen de la economía social", se han apropiado el trabajo de otros indios con quienes mantienen relaciones de salariado. Estos casos de excepción son significativos, como en su oportunidad habremos de advertir, pero no expresan la regla que norma las relaciones comunales.

Las diferencias en la posesión de bienes de capital, que es general, no son suficientes para fundar una situación de clase si no va aparejada con el establecimiento de relaciones institucionalizadas que permitan la formación de grupos de interés en que unos cuantos aprovechan el esfuerzo de trabajo de los que están colocados en posición de desvalimiento y dependencia. Los *camiris* son llamados ricos porque poseen más tierras, más ganado y mayor acceso a otros recursos que los *taipis* y los pobres; pero los primeros, como los segundos y los últimos, están sujetos a las normas del trabajo recíproco y a los principios de la redistribución y el consumo conspicuo. Costales (1957): 205; informa que entre el campesinado del Chimborazo se llama pobre o *huasharango* "—el que se confunde con las cosas del agro, el que pasa inadvertido como el viento—"

a aquel "que por alguna circunstancia, acaso económica, no pudo cumplir sus anhelos de prestigio social, y es un indio desconocido en su comunidad, que vive aislado una vida de humillación y de vergüenza". Según se advierte, pobre es aquel que no pasa cargos, el que no tiene renombre en su comunidad. La escala de valores india no mide a los hombres de acuerdo con su *status* económico sino conforme a su *status* social, adquirido mediante la redistribución de los excedentes, al través del desempeño de cargos en el gobierno de la comunidad.

La argumentación que antecede permite asegurar que el grupo de población india conocido con la denominación de *indiada* no está dividido en clases sociales; ni constituye, tomado en su totalidad, parte integrante de un sistema de clase, con el *status* de clase baja; es, simplemente, un grupo de población pre-clasista que ordena las relaciones entre sus miembros a base de los lazos del parentesco, los nexos con la territorialidad y el servicio en la jerarquía del gobierno, que configuran la estructura de los grupos étnicos nativos. El grupo de población *mistí*, como parte conjunta de la sociedad nacional capitalista, está dividido en clases sociales; pero, en sus relaciones con la *indiada*, actúa como una unidad, como un grupo étnico situado en posición superordinada. Consecuentemente, la relación entre *mistis* e indios es una relación de casta.

La *cholada*, algunas veces calificada como clase baja, es un grupo marginal a las dos castas básicas; constituye una intercasta cuya mera existencia representa grave contradicción que pone en peligro el orden tradicional y, al fin y al cabo, lo destruye. El caso mencionado del valle del Mantaro es un claro ejemplo de cómo el crecimiento de la intercasta hace estallar la vieja estructura y da lugar a la emergencia de un régimen de clase. La ausencia de la intercasta, eo una región de refugio, es signo de la vigencia y fortaleza del sistema de casta; en tales circunstancias, la casta subordinada no encuentra los canales expeditos para el ascenso social que le abre el pase al *status* de *cholo*, porque se lo impide la casta superordinada. Resuelve el indio la frustración que emana de la imposibilidad de salvar la barrera de casta encerrándose dentro del grupo propio y reproduciendo las condiciones que permiten la emergencia de un sistema privativo de clase. El caso ya mencionado de Otavalo es un ejemplo de esta evolución que, desafortunadamente, desalienta la integración nacional porque impide la formación del grupo marginal intermedio y porque propicia la constitución de castas en situación de conflicto que comprenden en su seno clases sociales, en persistente desarticulación, separadas por el muro inabordable representado por la barrera de casta. Tal es la estructura social de las regiones de refugio andinas objetivamente interpretada.

[20] Davis (1965): I. 355.

[21] Aguirre Beltrán (1946): 101, 271.

[22] Aguirre Beltrán (1965).

[23] Cox (1948). Dumont (1960).

[24] Stavenhagen (1962).

[25] Dollard (1937).

[26] Gerth y Mills (1948).-Parsons (1954). Kroeber (1948). Nadel (1957). Warner (1960).

[27] Gillin (1951). Tumin (1952).

[28] Tumin (1956): 178; dice: "No trato de dar a entender falsamente que John Gillin apoya totalmente mi punto de vista. Tampoco deseo hacer demasiado hincapié en las diferencias que existen entre Redfield y Tax, por un lado, y yo, por el otro. Como Roberts insinúa, es posible que mis simpatías hacia los indígenas de la comunidad en donde llevé a cabo mis estudios me hayan inducido a ver en las relaciones ciertas dimensiones de sentimiento que no existían. No obstante, he vuelto a examinar cuidadosamente mis notas de campo, he revisado las entrevistas originales como las registré en el momento de efectuarse, y no creo que me sentiría dispuesto a rectificar sustancialmente la estimación de la situación que presenté en mi informe de 1952."

[29] Holmberg (1965): 104; dice: "De un total de tres millones de indios, aproximadamente que viven en Perú, un millón carecen de tierras y trabajan como peones en las haciendas; un millón, parvifundistas independientes, viven en comunidades indígenas y el millón restante, separados de la tierra trabajan en las minas y en los pueblos mestizos, o como trabajadores migratorios y sirvientes. Si bien es cierto que la mayoría de los indios viven apartados de los mestizos, tanto por barreras de casta como por el aislamiento geográfico, son los indios que trabajan en las haciendas los que ocupan la posición más baja de todos los grupos indígenas, tanto en lo económico como en lo social. En el pináculo de la jerarquía social, concentrada en la costa, figura una pequeña *élite* considerada como blanca. En parte al menos, por esta ordenación jerárquica de la sociedad, que hasta hace poco se mantuvo en una especie de equilibrio estático, las relaciones del individuo con la comunidad, y las de ésta con la nación, son muy distintas de lo que se considera acostumbrado en los Estados Unidos y en algunos países latinoamericanos. La dependencia y la sumisión, más que la independencia y la libertad, son lo que caracteriza las relaciones sociales dentro de la comunidad, y estos mismos motivos tienden a regir las relaciones entre la comunidad y la nación." Adams (1959): 82; hablando de la comunidad peruana de Muquiyauyo, agrega: "Para un fuereño, la gente del pueblo le parece toda vestida de modo similar, vive en casas semejantes, habla el mismo lenguaje y tienen la misma apariencia cualquier grupo de vecinos entre los cuales hay tanto ricos cuanto pobres. Poco a poco, sin embargo, las diferencias comienzan a volverse claras. En ciertas fiestas, por ejemplo, ciertas familias comen la comida ceremonial en una parte del edificio, otras en otra parte y ciertas personas encabezan siempre cierta clase de actividades. Entonces

comprendí con claridad meridiana que los términos *indio* y *mestizo* tenían un significado social que trascendía la connotación racial. Comencé a interrogar informantes respecto al caso y pude descubrir que, al menos, hasta el principio de la presente centuria existía una serie de distinciones sociales que constituían un sistema de casta."

[30] De la Fuente (1952): 77.

[31] Reichel-Dolmatoff (1961): (1956): 445; dice: "En la actualidad, al preguntar a cualquier persona de la población, española o india, rica o pobre, por el sistema de clases y los detalles del criterio prevalente para su definición, contestará que cada cual forma una clase aparte y, finalmente, enumerará tres, cuatro, cinco o siete clases económicas, pero al tratar de asignar individuo por individuo a tales clases, se observa en seguida que priva un criterio de atributos de apellido, linaje y raza y que el factor casta aún es tenido muy en cuenta en la estructura social del pueblo."

[32] Tax (1956): Beals (1954). Nash (1957).

[33] Nash (1957).

[34] Beals (1954).

[35] Wagley y Harris (1965).

[36] Hermitte (1962). Stavenhagen (1964).

[37] Aguirre Beltrán (1957).

[38] De la Fuente (1965): 217; dice: "Que el cambio de casta a clase no es, en el área, un proceso pacífico, es algo que se evidencia en los resultados —temporales unos y duraderos otros— de los dos movimientos sociales a que se hizo referencia."

[39] Weber (1960).

[40] Durkheim (1961).

[41] Honigmann (1959): 441.

[42] Redfield y Villa Rojas (1962).

[43] Davis (1965): I. 355.

[44] Weber (1960).

[45] Luelmo (1965): I. 22; dice: "Entre las castas y las clases sociales encontramos una nueva característica diferencial. Porque en tanto que la contradicción que expresa el antagonismo que enfrenta a las clases sociales que luchan entre sí representa una contradicción interna de un mismo proceso orgánico-social —la nación—, las castas de la prehistoria representan una contradicción de procesos orgánicos diferentes expresados en la tribu imperial frente a las tribus sometidas por la victoria militar."

[46] Weber (1960).

[47] Berzunza Pinto (1941): como presidente de la sub-comisión indígena del Partido Comunista Mexicano, inicia la exposición de la política indigenista de su partido con las siguientes críticas: "El partido comunista tiene ante sí, desde su constitución como organismo revolucionario mexicano, un problema de gran trascendencia como es el de los grupos indí-

genas que habitan diseminados en nuestro país y que ascienden a una respetable suma de varios millones de elementos activos. El PC, de acuerdo con los objetivos que preconiza y de acuerdo también con la actitud que debe asumir un partido revolucionario en todo país colonial o semicolonial, debió aprestarse con decisión, firmeza y dedicación a hacer un estudio cuidadoso de los grupos indígenas de México, que le proporcionara idea exacta de la situación, trazando en consecuencia la conducta a seguir... Tales estudios enfocados con claridad por el PC, acabarían también con el empirismo dominante en el mismo partido, que durante su vieja dirección se limitaba únicamente a decir: 'que estamos por la autodeterminación de las nacionalidades oprimidas, que es garantía de liberación, etc., etc.' y a recitar los objetivos generales en materia indígena... lo que produjo durante mucho tiempo en las filas del partido, no sólo confusiones en el problema que nos ocupa, sino creó una forma cuadrada e ineficaz de enfocar y tratar tales cuestiones."

[48] Van den Berghe (1958). Vázquez (1961): 34; describe el paternalismo de los gamonales peruanos, en el párrafo a continuación: "Los patrones asumen cierta conducta paternal hacia los peones, pero en beneficio propio. Consideran que al aceptar o como ellos dicen, *solorar* peones en sus tierras, están realizando labor humanitaria; con esto creen vivir de acuerdo a los principios cristianos, haciendo el bien al prójimo. En las oportunidades que son censurados por la vida miserable de sus peones, se sienten y se creen ofendidos; la crítica es considerada desleal y ofensiva al honor, piensan que sus sacrificios personales y sus dotes de hombres de bien no valorados por la gente envidiosa y mezquina se estiman como las víctimas de la maledicencia; de explotadores aparecen como explotados; se creen protectores y benefactores del campesino por el hecho de que en determinadas épocas del año, generalmente al concluir las cosechas, les regalan alimentos y aguardiente y les prestan ayuda económica en especies o socorro a los funcionarios de fiestas locales."

[49] Davis (1965): I. 355.

CAPÍTULO IX

[1] Scott (1959). Silvert (1962).

[2] Nash (1957): 826; dice: "La parte de la población que participa de la variedad nacional de cultura es, de hecho, la sociedad nacional; está distribuida por todo el territorio nacional; es el eslabón entre la nación y otras naciones del mundo y es el segmento de población en el que reside el control político y entre el cual el control político es disputado. Es también la parte de la población cuyas decisiones económicas tienen repercusiones nacionales."

[3] Tax (1946): 338; propuso el término Estado no-nacional; pero lo diferenció específicamente del Estado multi-nacional. Nash (1956), al sugerir el término sociedad múltiple, está implicando la existencia de una sociedad multi-nacional. En el comentario que Blanksten (1956): 158, hace del trabajo que Nash presentó en el Seminario, así lo entiende cuando expresa: "En esencia, Guatemala es, como ha dicho el autor, un Estado no-nacional o multi-nacional."

[4] Ovando (1961): 25; tomando la posición del PC boliviano, manifiesta: "Una división científica de la población de Bolivia en naciones, nacionalidades, tribus y grupos etnográficos es esencial para el planteamiento de una solución para el problema nacional-colonial de nuestro país... Del examen de la población de Bolivia que hemos realizado en este capítulo se puede concluir que estamos en presencia de un país que tiene una especial estructura demográfica, que tiene un intrincado problema humano, que en suma Bolivia no es un Estado nacional, de acuerdo con el criterio que sustentamos sobre el concepto histórico-económico de la nación, sino que es un Estado complejo, de composición abigarrada desde el punto de vista nacional, un Estado compuesto de grupos etnográficos, tribus, nacionalidades y una nación. En suma, un Estado de nacionalidades o más propiamente, un Estado multi-nacional".

[5] Adams (1962): 409; afirma: "En la sociología política de América Latina se ha desarrollado en el curso de los últimos 50 años un mito acerca de la comunidad. Aunque aparece en variados disfraces, se le puede identificar por unos cuantos de sus rasgos más salientes. La comunidad, dice el mito, es un agrupamiento natural que tiene características especiales que conducen a su perpetuación frente a las amenazas externas. Esta unidad integral reside en las relaciones sociales de las que la comunidad se compone. Clásicamente, la comunidad indígena de América Latina ha sido mostrada como la comunidad típica de esta clase. Sus relaciones se han considerado que derivan directamente de relaciones precolombinas y, puesto que ha sobrevivido tan largo tiempo, se dice que la comunidad indígena es eterna. El mito alcanza el climax de su argumentación cuando se afirma que deben tomarse medidas mayores para preservar estas comunidades. ¿Por qué, preguntamos nosotros, es tan serio problema la preservación de lo eterno?"

[6] García (1948): 269; agrega: "La comunidad no es realmente una forma de ordenación del trabajo social, ni un sistema de uso de las energías comunes, sino un régimen de defensas negativas: en lo económico impide la pérdida del patrimonio territorial, en lo fiscal el pago de impuestos ordinarios, en lo demográfico, la dispersión de las familias emparentadas y en lo cultural la desaparición de las lenguas, de ciertas tradiciones y leyendas vinculadas al valor expresivo de las lenguas y de ciertas prácticas médico-sanitarias."

[7] Wolf (1959): 213; dice justamente: "Los nobles que permanecieron en las villas, por otra parte, fueron reducidos mediante la pérdida de la riqueza y de la posición superior que mantenían sobre los ciudadanos indios. Debido a que sus personas aún estaban embebidas del poder mágico pasado un antiguo sacerdote o un jefe local, aquí y allá, asumieron puestos de mando en la comunidad local, pero pronto perdieron su habilidad para regular el tributo o el trabajo cooperativo de que disponían sus antepasados. Las nuevas comunidades indias eran comunidades formadas por gente pobre, demasiado sobrecargada para sostener una clase que había perdido su función."

[8] Dobyns (1964): 97; concluye su magnífica investigación sobre las comunidades peruanas, con el siguiente parágrafo: "Mucho de lo previamente escrito sobre las comunidades indígenas en Perú ha sido romántico, más que científico, en su idealización de la vida comunal. Mucho de lo que ha sido escrito refleja deducciones derivadas de una ideología política más que una síntesis de observaciones de una conducta comunal real. Aún los estudios científicos de comunidades indígenas particulares han tenido que soportar la pesada carga de las extrapolaciones por falta de un conocimiento sistemático del universo total de las comunidades."

[9] Hernández de Alba (1963).

[10] Kaplan (1953). Buitrón (1964?). Arguedas (1957).

[11] Aguirre Beltrán (1953).

[12] Carrasco (1961): 485; dice: "El propósito de esta comunicación es discutir los antecedentes pre-hipánicos de este sistema de escalafón y delinear su desarrollo ulterior como consecuencia de la conquista española. Las posiciones en la jerarquía cívico-religiosa moderna forman parte tanto del sistema municipal de gobierno del pueblo, introducidas en el temprano período colonial, cuanto de las organizaciones locales del culto popular católico. Los términos anuales de la función fueron también parte de la reglamentación española y hay otras muchas similitudes entre la organización de las aldeas indias modernas y el sistema municipal español. Consecuentemente se supondría que la jerarquía civico-religiosa moderna es básicamente de origen español. Sin negar la contribución indudable española en el desarrollo, el interés de la presente comunicación es enfatizar los antecedentes pre-hispánicos y mostrar cómo ellos modularon la introducción de la organización municipal española bajo las condiciones que impuso el régimen colonial."

[13] Urquidi (1962).

[14] Tax (1965): ver nota 23, capítulo II.

[15] Drucker (1963).

[16] Menton (1965).

[17] Murra (1959): dice: "La discusión que se ha suscitado sobre la tenencia Inca de la tierra está dominada por la controversia sobre la propiedad comunal o individual. Ambas pueden ser documentadas en fuentes

del siglo XVI; ambas son afirmaciones verdaderas aunque incompletas de la realidad andina puesto que intentan aplicar a la experiencia americana categorías y conceptos de la historia económica europea derivados de circunstancias totalmente distintas... La antropología moderna de sociedades contemporáneas del tipo Inca en otras partes del mundo ha puesto énfasis no ya en la propiedad que inevitablemente tiene tonalidades de la economía de mercado europea sino sobre la jerarquía, frecuentemente contradictoria y traslapada, de derechos sobre la tierra ejercidos por una gran variedad de grupos y de individuos."

[18] Wolf (1955): 457.
[19] Ortiz (1962).
[20] Núñez del Prado (1965): 113.
[21] Van Zantwijk (1965): 195.
[22] Siverts (1960).
[23] Rubio Orbe (1956): 302-4.
[24] Van Zantwijk (1965): 195.
[25] Siverts (1960).
[26] Wisdom (1961): 267.
[27] Mencías (1962): 67.
[28] Nash (1956).
[29] Weitlaner y Hoogshagen (1960): 209; consideran el sistema de grados de edad: "una forma arcaica de organización social como lo indica su presencia entre grupos primitivos de norte y sur del continente, y en otras partes del mundo".
[30] Pitt-Rivers y McQuown (1964).
[31] Mariategui (1928). Castro Pozo (1924).
[32] Weber (1960).
[33] Lipset (1963): 25; define: "La democracia en una sociedad compleja puede definirse como un sistema político que suministra oportunidades constitucionales regulares para el cambio de los dirigentes gobernantes, y un mecanismo social que permite a la parte más grande posible de la población influir sobre las decisiones más importantes, mediante la elección entre contendientes para los cargos políticos."

CAPÍTULO X

[1] Santiana (1948-9): 265. Costales (1966): I. 208; dicen: "Jamás indígena alguno consentirá irse de este mundo sin haber cogido la vara de mando. No sólo por el prestigio social, sino porque considera que el cielo se abre para él, por haber poseído la vara. A la hora de la muerte, quien tuvo la vara, no acude al sacerdote cristiano, sino que simplemente pide a sus deudos le coloquen la vara sobre el pecho." Rubio Orbe (1956): 285; agrega: "Pasar un cargo religioso es una especie de requisito indis-

pensable para adquirir una significación y valor de integrantes de la vida social. En todo el valle de Otavalo y en el país, *Mana cargu yallishca* —que no ha pasado el cargo— a la par que es un injuria, significa una posición de inferioridad, de marginamiento en la comunidad."

[2] Matos Mar (1965).

[3] Lewis (1949).

[4] Núñez del Prado (1949). Julio de la Fuente, en un informe presentado a la UNESCO en 1948, narra: "Entre las muchas ceremonias adscritas al rol de autoridad la *mañanakuy* debe ser mencionada. No sólo es practicada en Chinchero, sino que parece general a todo el área. Al través de esta ceremonia se da a una persona posesión de las tierras comunales que le asigna la aldea. Esto es, se le confirman sus derechos sobre la tierra por medio de esta ceremonia, que tiene verificación en febrero. Es el *curaca* local que confirma esos derechos. La persona que tiene un pedazo de tierra comunal va acompañado de su mujer, del *curaca* y otras personas. La persona camina en torno a la sementera, arroja su sombrero al aire, él mismo se avienta al suelo, dice algo así como: este es mi pedazo de tierra y otras palabras; su mujer arroja asimismo la montera al aire y se sienta en el suelo. En seguida, la persona dueña de la sementera da a los otros hojas de coca, los invita a comer y a beber. El *curaca* y sus acompañantes se dirigen a la siguiente sementera. Esta ceremonia aparentemente está desapareciendo puesto que el número de tierras comunales, aunque lentamente, está disminuyendo. El *curaca* es también la persona que da posesión de la tierra a las que se quedan viudas." Miskin (1964): 144; agrega: "El sistema actual de posesión de la tierra en Kauri es de propiedad individual, que consiste en una casa, jardín y lotes de tierra cultivable. La tierra cultivable se hereda en parcelas individuales y el gobernador del distrito confirma los límites todos los años. Hay también la tierra del Santo y la tierra del Concejo Distrital. La primera está en posesión nominal del mayordomo indio de la fiesta del Santo, durante un año. Además, esta tierra es cultivada colectivamente, y el beneficio de la cosecha lo recibe la colectividad entera durante la fiesta. La tierra del Concejo Distrital que originariamente parece haber estado en manos del *curaca* o cacique del distrito desde la iniciación de la República, ha pasado a ser pertenencia del cuerpo gubernamental de la capital del distrito. Esta tierra se arrienda a indios del mismo Kauri y el producto sirve para pagar los gastos de la administración distrital. No hay verdadero ejido o tierra comunal; tampoco hay pastos comunales y sirven de echaderos las tierras cultivables en descanso."

[5] Guevara (1957): para los distintos tipos de *minga* o *minca*.

[6] Bernal Villa (1954).

[7] Carrasco (1961).

[8] Cuando el régimen colonial español se estableció firmemente en tierras de América, los indios componentes de la *élite* gobernante que

lograron sobrevivir a la catástrofe de la conquista fueron buscados con ahinco para fundar con ellos un gobierno indirecto que permitiera el fácil manejo de la mano de obra nativa. Los señores naturales gozaban del reconocimiento de los *macehuales,* el común del pueblo, y constituían el único cuerpo de autoridad capaz de ser utilizado por los intereses coloniales. Los señores naturales juraron obediencia a la corona española y en debida correspondencia ésta les concedió rango y condición de nobleza.

Hemos hecho notar que la adscripción aludida se hizo traspasando mecánicamente los privilegios y obligaciones que el estamento llamado noble tenía en las cortes de Europa. El asombro de los gobernantes coloniales sobrevino cuando un número significativo de señores naturales rehusaron las ventajas del nuevo abolengo y los cargos a él aparejados, que tan graciosamente les ofrecían, manifestando en su excusa que no poseían bienes bastantes para cumplir el encargo. Las rentas y tasaciones que se asignaron a las funciones de *cacique* y los servicios que en su favor se mercedaron aparentemente atractivos para la mente occidental, no representaban estímulos suficientes para seducir a los señores naturales. Éstos consideraban, al igual que hoy lo hacen los *macehuales* de las comunidades de origen, que las funciones de gobierno son, literalmente, cargos y no privilegios. Delfina López Sarrelangue (1965): capítulo V; ha recogido con acuciosa meticulosidad la serie de privilegios de honra y beneficio que fueron concedidos a los señores cuando se les reconoció condición de nobleza. Muchos de esos privilegios parecen de escaso valor y fruto medidos conforme a criterios economizantes; pero situados en su contexto propio es indudable que pesaron mucho en su época como factores determinantes de la posición de un individuo en la escala social de la Colonia, dividida por la barrera de casta. La adscripción de nobleza significaba quedar incluido, con la descendencia, en la casta dominante. El rechazo de la dignidad y de la posición por parte de los señores naturales era inexplicable en términos del pensamiento occidental corriente; veamos cuáles eran esos privilegios y juzguemos nosotros mismos el coste involucrado en su renunciación. Entre los privilegios de honra se encuentra en primer lugar el de tratamiento. El noble goza el derecho de anteponer a su nombre el *don* y cuando se le llama o invoca, el uso del *don* es obigatorio. El tratamiento, sin embargo, no tiene la connotación carismática que implicó el uso de la desinencia *tzin* que acompaña el nombre de los dirigentes de la vieja sociedad azteca. El privilegio suntuario refuerza el anterior. El noble disfruta la facultad de vestir seda, encaje, adornos, joyas de oro, piedras preciosas y el diseño de la indumentaria peninsular; también el de habitar casa de cal y canto, mamposteria y teja; consumir carne de res y beber vino de Castilla, vedados a los *macehuales.* El uso de la antigua y vistosa parafernalia, las máscaras y la plumería, fueron abolidas al tiempo de la conquista. Otros privilegios de honra dan al noble el derecho de usar armas para la defensa y el ornato; a montar

cabalgadura, que lo hace caballero; a ocupar un sitial prominente en toda ceremonia pública.

El noble, además, no está sujeto a la jurisdicción de la justicia ordinaria; sólo puede ser juzgado por sus iguales o superiores; cuenta con la prerrogativa del recurso que, si es menester, le hace posible dirigirse personal y directamente al rey; está exento del pago de tributos y si lo desea o siente interés puede intervenir en las deliberaciones del cabildo y votar los negocios públicos. Finalmente, como remate de suma tan grande de privilegios de honra, se le concede el privilegio de gobierno. Los más altos cargos de república se le reservaron, entre ellos los de *cacique* o gobernador y los de alcalde y regidores. Sin embargo, el gobierno de la comunidad, bajo la sujeción del dominio colonial, no es ciertamente un privilegio: la provisión de mano de obra para repartimientos y mitas; la cobranza y recaudación de tributos y otras exacciones impuestas a los vencidos, involucra responsabilidades para las que no hay una justa recompensa.

Los privilegios de beneficio contienen una retribución económica. El noble goza de una renta impuesta sobre las cajas reales; participa en la tasación de los tributos y servicios a que están obligados los hombres del común; tiene derecho a la tenencia de tierras y aguas que la corona le merceda, tanto en la forma de patrimoniales —bienes de los que dispone libremente— cuanto en la de bienes anejos al cacicazgo, no enajenables e indivisibles. La tenencia de la tierra implica la concesión adicional de la mano de obra suficiente para que produzca frutos; los terrazgueros asignados al cacicazgo se encargan de los cultivos y se obligan, además, a servir al cacique en su casa. Las formas de servidumbre feudal pasan a la Colonia como privilegios de beneficio de la nobleza indígena. A cambio de esos privilegios, que fueron menores para los funcionarios de baja alcurnia, los gobernantes están comprometidos a ciertas responsabilidades que, de acuerdo con la tradición nativa, constituyen una carga demasiado pesada para quienes la soportan. Esta carga, digámoslo de una vez, está representada por la función redistributiva que obliga al mandatario indígena a la dilapidación de sus bienes.

Los documentos coloniales nos hacen saber que los *caciques* tienen como norma ser liberales en el sustento de los visitantes, principales o pobres, que acuden a la cabecera del señorío y nos dicen que cuando los señores no cumplen con los deberes de hospitalidad los naturales no les estiman ni sirven. La investigación etnográfica reciente permite una penetración mayor. Los *caciques* y funcionarios principales de la comunidad están obligados a redistribuir, entre los miembros del grupo propio, los excedentes de la producción que hubieren acumulado o que puedan acumular durante su vida activa; bien sea que estos excedentes procedan de rentas, de tasaciones o del esfuerzo propio. De no hacerlo pierden el cargo, la autoridad alcanzada y el prestigio penosamente conseguido.

[9] Wolf (1956).

[10] Galdo (1962). Vázquez (1955); dice: "El principal índice de riqueza... consiste en el número de animales que cada familia posee."

[11] Cancian (1965): Capítulo XII. La función del sistema de cargos.

[12] Sol Tax (1964). Wolf (1959): 224; criticando a Tax dice: "Pero los indios no sólo son diferentes cuantitativamente en sus relaciones económicas con otros miembros de la sociedad. Difieren cualitativamente de los mexicanos o guatemaltecos pobres no indios porque son culturalmente diferentes de ellos. Superficialmente el indio puede parecer el agente económico individual de la economía clásica que sin restricción intercambia bienes en un mercado capitalista; pero no es capitalista ni libre de restricciones. Su meta económica no es la acumulación de capital sino la subsistencia y la participación en el sistema religioso-político de su comunidad. Maneja dinero; pero no usa el dinero para formar capital. Para él es sólo un modo de reconocer equivalencias, de apreciar el valor de los bienes en el intercambio. El indio trabaja primero para poder comer; cuando ha alcanzado esta meta trabaja para construir un excedente que le permite patrocinar una ceremonia y ganar prestigio ante los ojos de sus compañeros indios. En el curso de este patronazgo redistribuye o destruye ese excedente quemando fuegos de artificio o comprando una nueva capa a la imagen del Santo. Es evidente que la calidad de su compromiso con la economía nacional difiere de la del ranchero que siembra cosechas para el comercio, del trabajador industrial y del empresario."

[13] Martínez (1959). Vázquez (1965): 414.

[14] Nash (1956).

[15] Esto nos lleva a reconsiderar, con la penetración que dan los materiales etnográficos, los datos que suministra la historia. Los nobles indios que rehusaron la asunción de cargos con la excusa de que carecían de bienes bastantes para cumplir la encomienda, expresaron su decisión en términos de los valores indígenas. Las rentas y tasaciones anejas a la concesión de nobleza, de acuerdo con los principios integrativos de la redistribución, no constituían para el noble ingresos propiamente personales: el dinero, los bienes y servicios que recibían por el desempeño del cargo debían ser redistribuidos entre los miembros de la comunidad mediante el patrocinio de la vida ceremonial, la hospitalidad y el auxilio impartido a las familias en apuros. El *cacique* o *curaca*, no obstante la tenencia de bienes patrimoniales, de rentas y servicios, tenía vedada la acumulación capitalista al modo de los nobles y funcionarios europeos.

Además, nos permite juzgar el *rol* que jugó en la Colonia y juega en nuestros días la jerarquía católica en lo que concierne al consumo devoto derivado del desempeño de cargos religiosos. La jerarquía ha sido acusada, a menudo, de propiciar el derroche ceremonial por los beneficios que éste le reporta. La realidad es otra. Jorge Mencías (1962): 133;

llevó al cabo una encuesta en el Ecuador que le produjo cálculos significativos. Sólo el 5% de los gastos totales de la fiesta de San Agustín, celebrada en las comunidades investigadas en Riobamba, fueron absorbidos por los derechos parroquiales; el 95% restante se destinó a cubrir renglones tales como la adquisición de chicha, aguardiente, alimentos y otros. "Suprimida la bebida, se suprime el egreso mayor."

[16] Cancian (1965).

[17] Wolf (1951); (1966).

[18] Lambert (1963): 209; dice: "Mientras que en las sociedades avanzadas las clases medias y un proletariado que comienza a educarse abarcan millones de individuos que desean participar en la vida política, en las sociedades arcaicas los notables, ellos solos, participan personalmente en esta vida política y no son sino unos cuantos miles. Sin embargo, mediante el juego del sufragio universal, las clientelas personales permiten a los notables rurales asegurarse mayorías en el plan local y constituir importantes minorías en el plan nacional."

[19] Siverts (1960).

[20] Nash (1956).

[21] Nash (1956).

[22] Villa Rojas (1947).

[23] Carrasco (1961).

[24] Sjoberg (1960): 225; dice: "La invocación a los absolutos es, en esencia, una apelación a la legitimación mediante fuerzas independientes de la acción humana. De tal modo el gobierno del soberano y la estructura normativa existente se justifican sobre la base de que están de acuerdo con la voluntad de Dios, o los dioses, y/o la *ley natural*. Tal estado de los negocios se dice que ha existido desde el comienzo de los tiempos y que no puede ser modificado; en verdad, el hombre común, en la ciudad tradicional, o el campesino, en una comunidad, no pueden concebir otra situación."

[25] Mangin (1965).

CAPÍTULO XI

[1] Stark (1964): I. 6; agrega: "La tesis de la sociología del conocimiento es que la elección del punto de observación desde el cual el *ens universale* es contemplado, depende en toda sociedad concreta de las relaciones humanas que hacen que tal sociedad sea lo que es."

[2] Redfield (1962): I. 269. El interés de Redfield y su constancia pueden apreciarse leyendo la correspondencia que sostuvo con Calixta Guiteras (1965): 283; comentada en el epílogo del libro por Sol Tax.

[3] Honigmann (1959): Capítulo XXXIV.

[4] Lévy-Bruhl (1947; 1945; 1928; 1930; 1935; 1938).

[5] Gurvitch (1963): II. 107.

[6] Tax (1941): 37; dice: "Parece justificable decir que la cosmovisión típica de los pueblos prealfabetos es diferente de la típica en nuestra sociedad urbana occidental. En primer lugar la cosmovisión primitiva es cuantitativamente menor y más restringida en su ámbito; nosotros sabemos mucho acerca de ellos pero ellos no saben nada acerca de nosotros; nosotros tenemos cierta familiaridad con el mundo en su totalidad, ellos con una parte muy reducida; nosotros, se asegura, somos más sofisticados que ellos. En segundo lugar las dos cosmovisiones difieren en contenido." Para documentar la última proposición se apoya en Boas (1964): capítulos XI y XII.

[7] Gutkind (1956).

[8] Wallace (1961): 124.

[9] Farrington (1951): 27; informa: "Los epicúreos fueron los paladines más consecuentes del materialismo en la antigüedad y los más resueltos enemigos de lo sobrenatural. Contribuyeron como nadie a mantener viva la convicción de la posibilidad de una ciencia verdadera de la naturaleza y fueron los que más hicieron para conservar la comprensión de los descubrimientos de que el hombre se había forjado a sí mismo gracias a su conquista de la naturaleza y de que su civilización debía entenderse como un experimento humano."

[10] Moore (1964): II. 47.

[11] Stark (1964): I. 18.

[12] Stark (1964): I. 19.

[13] Sombart (1964): II. 13.

[14] Redfield (1963): 109.

[15] Parsons (1951): 348; parágrafo: La institucionalización de las ideologías.

[16] Sombart (1964): II. 15; expresamente asienta: "Hoy día estamos convencidos de que la llamada interpretación materialista o económica de la historia es falsa como generalización acerca de la cultura. Sabemos que siempre es el espíritu, tal como se expresa en la *Weltanschauung* de la época, el que da forma a una cultura y, por ende, a un sistema económico."

[17] Tawney (1959).

[18] De la Fuente (1965).

[19] Costales (1957): 235.

[20] Galdo (1962): 98.

[21] Martínez (1962): 76.

[22] Lambert (1963): 124; parágrafo: El ideal aristocrático de la cultura general desinteresada.

[23] Copeland (1964): II. 204.

[24] Ponce de León (1946): 20.

[25] Vargas (1945): 141.
[26] MacIver y Page (1960): 432.

CAPÍTULO XII

[1] Iwanska (1964): 536; dice: "Sin ayuda alguna de la ideología nacional, México ha logrado un muy importante grado de fusión entre las tradiciones española e india, en lo que atañe a la cultura material cuanto a ciertas costumbres. Pero el país no ha llegado a obtener la unidad al nivel consciente ni ha conseguido la unidad ideológica, y yo dudo mucho que tal unidad pueda ser alcanzada sin una seria reformulación de la ideología nacional mexicana. La substitución de la imagen mitológica del neo-indio por la imagen del campesino indio contemporáneo parece ser el primer paso necesario en esta reformulación."

[2] Caso (1955): 13.

[3] United Nations (1963).

[4] Comas (1953): 103; transcribe la exposición de motivos de la ley que creó el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas, el 1º de enero de 1936.

[5] Rens (1961); expone la doctrina de la integración, piedra angular del programa andino, haciendo saber que: "no va dirigida únicamente a los indios, a fin de que gracias a sus esfuerzos y trabajo puedan liberarse de la explotación y de la servidumbre. Esa doctrina hace un llamamiento igualmente a las clases dirigentes y a todos los demás sectores de la población de los países andinos, solicitando de ellos que abran las puertas de la nación a todos los conciudadanos desfavorecidos, que faciliten su instrucción general y su formación profesional y que creen las condiciones necesarias para que puedan ejercer, sin obstáculos y a base de sus propios méritos, todos los oficios y todas las profesiones. La doctrina de la integración presenta, por tanto, dos aspectos: por una parte, constituye un llamamiento a las masas indias a fin de que éstas aprendan, por sus propios esfuerzos, a mejorar sus condiciones de vida; por otra, dicha doctrina demuestra a otros sectores de la población que, al dar cabida en pie de igualdad a sus conciudadanos indios en la colectividad nacional, estas poblaciones así integradas enriquecen el país al aumentar su potencial económico, su cohesión social y su rendimiento cultural". Al definir lo que son las bases de acción expone: "estas bases no se ajustan a ninguna fórmula rígida, lo que explica que, si bien todas ellas tienen características comunes, no hay dos que sean idénticas. Una base de acción consiste en un equipo de expertos nacionales e internacionales integrados por un jefe, un agrónomo, un médico, un especialista en materia de educación, un veterinario, una visitadora social, una enfermera, una comadrona, algunos instructores en materia de formación profesional y arte-

sanal, etc. Cada base de acción se establece en un lugar cuya elección se determina de común acuerdo entre el gobierno interesado y la Oficina Internacional del Trabajo, en consulta con las otras organizaciones participantes. Esta elección se refiere en general a un lugar que constituya el centro de una región típicamente india, desde donde las labores pueden irradiar sobre una población más o menos numerosa".

[6] Estudios sobre los núcleos indigenales no son numerosos ni accesibles. Elizardo Pérez (1962), su creador, publicó una obra extensa, en gran parte biográfica, que narra la titánica labor de los maestros fundadores de Warisata. Toribio Clauré (1949) relata el nacimiento de su escuela rural en Vacas; Rafael Reyeros (1937), en un bello librito, deja constancia de su visita al núcleo de Caquiaviri puesto bajo la inspiración de Alfredo Guillén Pinto. Velasco (1940) dio a conocer en México la experiencia indigenal de Warisata. En lo que concierne a la integración parcelaria el PNIPA, Lima, publicó un informe mimeografiado producido por los agrónomos Guillermo Bendezú y Carlos Samaniego (1965): antes, Héctor Martínez (1964) había adelantado un análisis del ensayo concebido por los promotores sociales y su organizador, el profesor Luis Gallegos, "quien en conversaciones con los miembros de la jefatura del Programa les expuso la posibilidad y forma de elaborar el proyecto".

[7] Caso (1958): 55; para una vivida explicación de los trabajos iniciales del primer centro coordinador fundado en Chiapas.

[8] Naciones Unidas (1963).

[9] Canelas (1966) en Bolivia; Seoane (1963); Malpica (1963?) en Perú, han producido valiosos estudios sobre reforma agraria.

[10] Foster (1964): capítulo VIII. Estímulos para el cambio.

[11] Spicer (1963): parte IV. Instrumentos conceptuales para la solución de los problemas humanos.

[12] Dey (1961).

[13] Caso *et al.* (1964): Comunicaciones.

[14] Marroquín (1956).

[15] Torres Ordóñez (1958).

[16] Aguirre Beltrán (1953b).

[17] De la Fuente (1965).

[18] Martínez (1963).

[19] Aguirre Beltrán (1955). Caso *et al.* (1962).

[20] De la Fuente (1964b): capítulo VIII. Un programa de preparación de promotores en México.

BIBLIOGRAFIA

ADAMS, RICHARD N.

1953 "A Change from Caste to Class in a Peruvian Sierra Town". *Social Forces*, 31:238-44.

1956 "Ladinización en Guatemala". En *Arriola* (1956): 213-42.

1959 *A Community in the Andes. Problems and Progress in Muquiyauyo*. University of Washington Press, Seatle.

1962 "The Community in Latin America: A changing Myth." *The Centennial Review*, 6:409-34.

AGARWALA, A. N. Y S. P. SINGH

1963 *La economía del subdesarrollo*. Tecnos, Madrid.

AGUILAR, LUIS F.

1922 *Cuestiones Indígenas*. Biblioteca El Comercio. Cuzco.

AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO

1946 *La Población Negra de México*. Fuente Cultural, México.

1952 *Problemas de la Población Indígena de la Cuenca del Tepalcatepec*. INI, México.

1953a *Formas de Gobierno Indígena*. Imprenta Universitaria, México

1953b "Teoría y Práctica de la Educación Indígena". En *Estudios Sociológicos. IV Congreso de Sociología*. UNAM, México.

1955 *Programas de Salud en la Situación Intercultural*. III, México.

1957 *El Proceso de Aculturación*. UNAM, México.

1963 *Medicina y Magia. El Proceso de aculturación en la estructura colonial*. INI, México.

1965 "La integración de la población negra a la sociedad nacional". *Conference on Race and Class in Latin America During the National Period*. Cornell University. Mimeo.

AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO Y RICARDO POZAS ARCINIEGA

1954 "Instituciones Indígenas en el México Actual". En *Caso et al.* (1954):171-272.

ALLPORT, GORDON W.

1963 *La Naturaleza del Prejuicio*. Eudeba, Buenos Aires.

ARGUEDAS, JOSÉ MARÍA

1957 "Evolución de las comunidades indígenas: El valle del Mantaro y la ciudad de Huancayo. Un caso de fusión de culturas no comprometida por la acción de instituciones de origen colonial". *Revista del Museo Nacional*, Lima; 26:78-151.

ARGUEDES, JOSÉ MARÍA (ed.)

1964 *Estudios sobre la cultura actual del Perú*. UNMSM, Lima.

ARRIOLA, JORGE LUIS (ed.)

1956 *Integración Social de Guatemala*. SISG, Guatemala.

BALANDIER, GEORGES
1963 *Sociologie Actuelle de l'Afrique Noire.* PUF, París.
BARAN, PAUL A.
1964 *La economía política del crecimiento.* FCE, México.
BARBER, BERNARD
1964 *Estratificación Social.* FCE, México.
BARCLEY, GEORGE W.
1955 "Urban Growth and Population Redistribution in the Far East". *Proceedings of the World Population Conference, Rome.* United Nations, New York, 2:715-25.
BARNES, HARRY ELMER AND HOWARD BECKER
1938 *Social Thought from Lore to Science.* Heath, Boston. 2 vols.
BARNETT, ANTHONY
1950 *The Human Species. A Biology of Man.* Norton, London.
BARNETT, H. G.
1953 *Innovation: The Basis of Cultural Change.* McGraw Hill, New York.
BARTHOLOMEW, GEORGE A. AND JOSEPH B. BIRDSELL
1962 "Ecology and the Protohominides". In *Montagu* (1962):20-37.
BARRE, RAYMOND
1962 *El Desarrollo Económico. Análisis y Política.* FCE, México.
BASCOM, WILLIAM R.
1948 "Ponapean Prestige Economy". *Southwestern Journal of Anthropology,* 4:211-21.
BASCOM, WILLIAM R. AND MELVILLE J. HERSKOVITS (eds.)
1959 *Continuity and Change in African Cultures.* Phoenix, Chicago.
BATES, MARSTON
1952 *Where Winter Never Comes. A Study of Man and Nature in the Tropics.* Scribner's, New York.
1962 *Prevalence of People.* Scribner's New York.
BAUER, P. T. Y B. S. YAMEY
1965 *Economía de los países subdesarrollados.* Editorial Humanidades, México.
BEALS, RALPH L.
1951 "Urbanism, Urbanization and Acculturation". *American Anthropologist,* 53:1-10.
1954 "Estratificación Social en la América Latina". *Ciencias Sociales,* 5:129-40.
1956 "Comentarios a Richard N. Adams". En *Arriola* (1956): 245-55.
1965 *Impact of Modern Economy on a Traditional System of Markets.* Papers delivered at a round table. Universidad Benito Juárez, Oaxaca.

BECKER, HOWARD
1942 "Changing Societies as Family Contexts". In *Becker and Hill* (1942):3-24.
1950 "Sacred and Secular Societies: Considered with Reference to Folk-State and Similar Classifications". *Social Forces*, 28:361-76.

BECKER, HOWARD AND REUBEN HILL (eds.)
1942 *Marriage and the Family*. Heath, Boston.

BELSHAW, CYRIL S.
1965 *Traditional Exchange and Modern Markets*. Prentice-Hall, New Jersey.

BENDEZÚ, GUILLERMO Y CARLOS SAMANIEGO
1965 *La Familia Extensa y la Integración Parcelaria en el Altiplano de Puno*, Perú. PNIPA, Lima. Mimeo.

BERELSON, BERNARD (ed.)
1963 *The Behavioral Sciences Today*. Harper, New York.

BERNAL VILLA, SEGUNDO
1954 "Economía de los Páez". *Revista Colombiana de Antropología*, Bogotá, 3:291-367.

BERZUNZA PINTO, RAMÓN
1941 *Los indígenas y la República Mexicana. La política indigenista del Partido Comunista Mexicano*. México.

BIRKET-SMITH, KAJ
1960 *Primitive Man an his Ways*. Mentor, New York.

BLACKER, C. P.
1947 "Stages in Population Growth". *Eugenics Review*, 39-88-102.

BLANKSTEN, GEORGE I.
1956 *Comentario a Manning Nash*. En *Arriola* (1956):157-60.

BLANQUEL, EDUARDO
1963 *El Pensamiento Político de Ricardo Flores Magón, Precursor de la Revolución Mexicana*. Facultad de Filosofía y Letras. Tesis mimeo. UNAM.

BOAS, FRANZ
1946 *Race and Democratic Society*. Agustin, New York.
1964 *Cuestiones Fundamentales de Antropología Cultural* (The Mind of Primitive Man) Solar-Hachette, Buenos Aires.

BOEKE, JULIUS HERMAN
1930 *Dualistische Economie*. S. C. Van Doesburg, Leiden.
1942 *The Structure of the Netherlands Indian Economy*. Institute of Pacific Relations, New York.
1953 *Economics and Economic Policy of Dual Societies as exemplified by Indonesia*. International Secretariat. Institute of Pacific Relations, New York.
1954 "Le Developpment du Capitalisme en Indonésie et en Ouganda". *Bulletin International des Sciences Sociales*, 6:473-83.

BOGUE, DONALD J.
1964 "Internal Migration". In *Hauser and Duncan* (1964):486-509.
BOUVIER, M.
1965 *Las Clases Sociales y el marxismo*. Platino, Buenos Aires.
BOWMAN, ISAIAH
1957 "Settlement by the Modern Pionner". In *Taylor* (1957):248-66.
BRYSON, LYMAN (ed.)
1965 *Cambios Sociales en América Latina*. Libreros Mexicanos Unidos, México.
BUITRÓN, ANIBAL
s.f. *Tata Imbabura*. Misión Andina, Quito.
CANCIAN, FRANK
1965 *Economics and Prestige in a Maya Community: The Religious Cargo System in Zinacantan*. Stanford University Press, Stanford.
CANELAS, AMADO
1966 *Mito y Realidad de la Reforma Agraria*. Los Amigos del Libro, La Paz.
CARPENTER, C. R.
1958 "Territoriality. A Review of Concepts and Problems". In *Simpson and Roe* (1958):224-50.
CARR-SAUNDERS, M.
1939 *Población Mundial*. FCE, México.
CASO, ALFONSO
1955 *¿Qué es el INI?* INI, México.
1958 *Indigenismo*. INI. México.
CASO, ALFONSO, *et al.*
1954 *Métodos y Resultados de la Política Indigenista en México*. INI, México.
1962 *Los Centros Coordinadores*. INI, México.
1964 *Realidades y Proyectos:* 16 años de trabajo. INI, México.
CARRASCO, PEDRO
1961 "The Civil-Religious Hierarchy in Mesoamerican Communities: Pre-Spanish Background and Colonial Development". *American Anthropologist*, 63:483-97.
CASTRO POZO, HILDEBRANDO
1924 *Nuestra Comunidad Indígena*. Lima.
CHAPPLE, ELIOT D. AND CARLETON S. COON
1953 *Principles of Anthropology*. Holt, New York.
CIPOLLA, CARLO M.
1964 *Historia Económica de la Población Mundial*. Eudeba, Buenos Aires.
CLARK, COLIN
1951 *The Conditions of Economic Progress*. Macmillan, London.

1955 "What Constitutes Rural Over-Population?" *Proceedings of the World Population Conference, Rome.* United Nations, New York, 5:227-50.

CLAURÉ, TORIBIO

1949 *Una escuela rural en Vacas.* La Paz.

COLBY, BENJAMÍN N. AND PIERRE L. VAN DER BERGHE

1961 "Ethnic Relation in Southeastern Mexico". *American Anthropologist,* 63:772-92.

COMAS, JUAN

1953 *Ensayos sobre Indigenismo.* III, México.

1957 *Manual de Antropología Física.* FCE, México.

1964 *La Antropología Social Aplicada en México. Trayectoria y Antología.* III, México.

COON, CARLETON S. AND EDWARD E. HUNT

1963 *Anthropology A to Z.* Grosset's, New York.

COONTZ, SYDNEY H.

1960 *Teorías de la Población y su interpretación económica.* FCE, México.

COPELAND, LEWIS C.

1964 "Las funciones de una ideología racial". En *Horowitz* (1964): 2. 204-12.

COSER, LEWIS A.

1961 *Las funciones del conflicto social.* FCE, México.

COSTALES, PIEDAD Y ALFREDO

1957 *Katekil: Historia cultural del campesino del Chimborazo.* Llacta, Quito.

1966 *El Quishihuar o el Árbol de Dios.* IEAG, Quito.

COX, OLIVERIO CROMWELL

1948 *Caste, Class, and Race.* Doubleday, Garden City.

CREVENNA, THEO R.

1951 *Materiales para el estudio de la clase media en la América Latina.* Unión Panamericana, Washington.

DAHRENDORF, RALPH

1959 *Class and Class Conflict in Industrial Society.* Stanford University Press, California.

DALTON, GEORGE

1961 "Economic Theory and Primitive Society". *American Anthropologist,* 63:1-25.

DANIELS, FARRINGTON

1955 "Population in relation to the development of solar energy". *Proceedings of the World Population Conference, Rome.* United Nations, 5:15-24.

DAVIS, KINGSLEY
1955 "Internal Migration and Urbanization in Relation to Economic Development". *Proceedings of the World Population Conference, Rome*. United Nations, 2:783-801.
1963 "Social Demography". In *Berelson* (1963):204-21.
1965 *La Sociedad Humana*. Eudeba, Buenos Aires. 2 vols.

DE CASTRO, JOSUÉ
1952 *Geopolitique de la Faim*. Les Editions Ouvrières, París.
1964 *Geopolítica del Hambre. Ensayos sobre los problemas alimentarios y demográficos del mundo*. Solar-Hachette, Buenos Aires.

DE LA FUENTE, JULIO
1952 "Ethnic and Communal Relations". In *Tax* (1952):76-96.
1964a "Relaciones Étnicas en Mesoamérica". En *Comas* (1964):253-99.
1964b *Educación, Antropología y Desarrollo de la Comunidad*. INI, México.
1965 *Relaciones Interétnicas*. INI, México.

DE LAS CASAS, FRAY BARTOLOMÉ
1822 *Obras Completas*. En casa de Rosa, París.

DEY, SUSHIL
1961 *Extension and Community Developments*. Paper Submitted to the 9th International Training Center on Methods and Program Planning in Agriculture and Home Economics Extension. Wageningen, Netherlands. Mimeo.

DÍAZ BARRIGA, JESÚS, JOSÉ QUINTÍN OLASCOAGA, ARTURO SCÁRPITA Y NORMA JACOBS WHITTAKER
1965 *Doctrina del Desarrollo de los Pueblos. Importancia Fundamental de la Nutrición*. Junta Nacional para el Mejoramiento de la Alimentación, México.

DICKINSON, ROBERT E.
1961 *Ciudad, Región y Regionalismo. Contribución Geográfica a la Ecología Humana*. Omega, Barcelona.

DIEGUES JUNIOR, MANUEL
1952 *Introducción a la Sociología Regional*. UNAM, México.

DIEZ DE SAN MIGUEL, GARCI
1964 *Visita hecha a la provincia de Chucuito por... en el año 1567*. Casa de la Cultura, Lima.

DOBYNS, HENRY F.
1951 "Blunders with Bolsas". *Human Organization*, 10:25-32.
1964 *The Social Matrix of Peruvian Indigenous Communities*. Cornell Peru Project Monograph. Ithaca, New York.

DOBZHANSKY, THEODOSIUS
1941 *Genetics and the Origin of Species*. Columbia University Press, New York.

DOLLARD, JOHN
1937 *Caste and Class in a Southern Town*. Yale University Press, New Haven.
DRUCKER, SUSANA
1963 *Cambios de Indumentaria*. INI, México.
DU BOIS, CORA
1961 *The People of Alor*. Harper, New York, 2 vols.
DUMONT, ARSÈNE
1890 *Dépopulation et Civilization*. París.
DUMONT, LOUIS
1960 "Castes, racisme et stratification". *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 29:91-112.
DURÁN, FRAY DIEGO
1951 *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme*. 2 Vols. Editora Nacional, México.
DURKHEIM, E.
1961 *Sociología*. Assandri, Córdoba.
ERASMUS, CHARLES J.
1965 "The Ocurrence and Disapearance of Reciprocal Farm Labor in Latin America". In *Heath and Adams* (1965):173-99.
EVANS-PRITCHARD, E. E.
1962 *Social Anthropology and other Essays*. The Free Press of Glencoe, New York.
FARRINGTON, BENJAMÍN
1951 "Demócrito, Platón y Epicuro". En *Sellars et al.* (1951):17-28.
FIRTH, RAYMOND
1954 "La monnaie, le travail et l'évolution sociale dans les systèmes economiques de la région indo-pacifique". *Bulletin International des Sciences Sociales*, 6:445-56.
1958 Human Types. *An Introduction to Social Anthropology*. Mentor, New York.
1963a *Tipos Humanos: Una introducción a la Antropología Social*. Eudeba, Buenos Aires.
1963b *Element of Social Organization*. Beacon Press, Boston.
1964 "A Viewpoint of Economic Anthropology". In *Firth and Yamey* (1964):15-34.
FIRTH, RAYMOND AND B. S. YAMEY (eds.)
1964 *Capital, Saving & Credit in Peasant Societies*. Aldine, Chicago.
FLORES, EDMUNDO
1962 *Tratado de Economía Agrícola*. FCE, México.
FORDE, C. DARYLL
1953 *Habitat, Economy and Society. A Geographical Introduction to Ethnology*. Methuen, London.

FORDE, C. DARYLL AND MARY DOUGLAS
1960 "Primitive Economics". In *Shapiro* (1960):330-44.
FORSYTH, W. D.
1942 *The Myth of Open Spaces*. Melbourne University Press, Melbourne.
FOSTER, GEORGE M.
1942 *A Primitive Mexican Economy*. Augustin, New York.
1964 *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos*. FCE, México.
FRIEDE, JUAN
1944 *El indio en lucha por la tierra. Historia de los resguardos del macizo central colombiano*. Espiral, Bogotá.
FROMM, ERICH
1947 *Man for Himself*. Rinehart, New York.
1958 *El miedo a la libertad*. Paidós, Buenos Aires.
FURNIVALL, J. S.
1939 *Netherlands India*. The University Press, Cambridge.
FUSFELD, DANIEL B.
1957 "Economic Theory Misplaced: Livelihood in Primitive Society". In *Polanyi et al.* (1957):342-56.
GALDO PAGAZA, RAÚL
1962a *El indígena y el mestizo de Vilquechico*. MTAI, Lima. Mimeo.
1962b *Economía de las colectividades indígenas colindantes con el lago Titicaca*. MTAI, Lima. Mimeo.
GAMIO, MANUEL
1956 *Estudios Antropológicos publicados en homenaje al doctor Manuel Gamio*. Dirección General de Publicaciones, México.
GARCÍA, ANTONIO
1948 "Regímenes Indígenas de Salariado". *América Indígena*, 8:249-87.
GARCÍA, URIEL
1930 *El Nuevo Indio. Ensayos indianistas sobre la sierra sur-peruana*. Editorial Rozas, Cuzco.
GILLIN, JOHN
1949 "Mestizo America". In *Linton* (1949):156-211.
1951 *The Culture of Security in San Carlos*. The Tulane University of Louisiana, New Orleans.
GONNARD, RENÉ
1945 *Historia de las Doctrinas de la Población*. Editorial América, México.
GONZÁLEZ CASANOVA, PABLO
1965 *La democracia en México*. Ediciones Era, México.
GOULD, JULIUS AND WILLIAM L. KOLB (eds.)
1964 *A Dictionary of the Social Sciences*. The Free Press of Glencoe, New York.

GOUROU, PIERRE
1953 *Les Pays Tropicaux. Principes d'une geographie humaine et economique*. PUF, París.

GUEVARA, DARÍO
1957 *Las Mingas en el Ecuador*. Editorial Universitaria, Quito.

GUITERAS HOLMES, CALIXTA
1965 *Los Peligros del Alma*. FCE. México.

GURVITCH, GEORGE
1960 *El concepto de clases sociales de Marx a nuestros días*. Ediciones Galatea, Buenos Aires.
1963 "Problèmes de la sociologie de la connaissance". *Gurvitch* (1963):2. 103-34.

GURVITCH, GEORGES (ed.)
1963 *Traité de Sociologie*. 2 vol. PUF, París.

GUTKIND, E. A.
1956 "Our World from the Air: Conflict and Adaptation". In *Thomas* (1956):1-44.

GUYOL, NATHANIEL B.
1955 "Population and energy resources". *Proceedings of the World Population Conference, Rome*. United Nations, 5:25-46.

GERTH, H. H. AND C. W. MILLS (eds.)
1948 *From Max Weber: Essays in Sociology*. Routledge & Kegan Paul, London.

HALLOWELL, A. IRVING
1955 *Culture and Experience*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

HAMMOND, PETER B.
1959 "Economic Change and Mossi Aculturation". In *Bascom and Herskovits* (1959):238-56.

HAMMOND, PETER (ed.)
1965 *Cultural and Social Anthropology. Selected Readings*. Macmillan, New York.

HAWLEY, AMOS H.
1962 *Ecología Humana*. Tecnos, Madrid.

HAUSER, P. M. (ed.)
1965 *The Population Dilema*. Prentice-Hall, Englewood.

HAUSER, P. M. AND O. D. DUNCAN (eds.)
1964 *The Study of Population. An Inventory and Appraisal*. The University of Chicago Press, Chicago.

HEIDIGER, HEINI P.
1961 "The Evolution of Territorial Behavior". In *Washburn* (1961): 34-57.

HEATH, DWIGHT B. AND RICHARD N. ADAMS
1965 *Contemporary Cultures and Societies of Latin America.* Random House, New York.

HEINTZ, PETER (ed.)
1960 *Sociología del Poder.* Andrés Bello, Santiago.

HERMITTE, M. ESTHER
1962 *Social Mobility in a Chiapas Bicultural Town.* Department of Anthropology. University of Chicago, Tesis. Mimeo.

HERNÁNDEZ DE ALBA, GREGORIO
1963 "The Highland Tribes of Southern Colombia". In *Steward* (1963):915-60.

HERSKOVITS, MELVILLE J.
1926 "The Cattle Complex in East Africa". *American Anthropologist,* 28:230-72; 361-80; 494-528; 633-64.
1940 *The Economic Life of Primitive Peoples.* Knopf, New York.
1945 "The processes of cultural change". In *Linton* (1945):143-70.
1948 *Man and his Works.* Knopf, New York.
1954a *Antropología Económica.* FCE, México.
1954b "Motivations et Modèles Culturels en Periode de Transformation Technique". *Bulletin International des Sciences Sociales,* 6:432-444.

HIGGINS, BENJAMIN
1959 *Economic Development. Principles, Problems and Policies.* Norton, New York.

HIRSCHMAN, ALBERT O.
1964 *La Estrategia del Desarrollo Económico.* FCE, México.

HOEBEL, E. ADAMSON
1961 *El hombre en el mundo primitivo. Introducción a la Antropología.* Omega, Barcelona.

HOLMBERG, ALLAN R.
1965 "Actitudes y valores cambiantes de la comunidad en Perú: Estudio experimental de cambio dirigido", en *Bryson* (1965): 97-150.

HONIGMANN, JOHN J.
1959 *The World of Man.* Harper, New York.

HOPKINS, TERENCE K.
1957 "Sociology and the Substantive View of the Economy". In *Polanyi et al.* (1957):271-306.

HOROWITZ, I. L. (ed.)
1964 *Historia y Elementos de la Sociología del Conocimiento.* 2 vols. Eudeba, Buenos Aires.

HOSELITZ, BERT F.
1962 *Aspectos Sociológicos del Desarrollo Económico.* Hispano Europea, Barcelona.

HOUTART, FRANCISCO
1964 *El cambio social en América Latina*. FERES, Bruselas.
HOYT, ELIZABETH E.
1955 *El trabajador indígena en las fincas cafetaleras de Guatemala*. Ciencias Sociales, 6:258-68.
HUNTER, MÓNICA
1964 *Reaction to Conquest. Effects of contacts with europeans on the Pondo of South Africa*. Oxford University Press, London.
HUNTINGTON, ELLSWORTH
1962 *Mainspring of Civilization*. Mentor, New York.
HURTADO, ALBERTO
1951 "El hombre en las grandes alturas habitadas". En *Conferencia de Ciencias Antropológicas*. UNMSM, Lima.
IWANSKA, ALICJA
1964 "The Mexican Indian Image and Identity". *Journal of Inter-American Studies*, 6:529-36.
JACOBS, MELVILLE AND BERNHARD J. STERN
1959 *General Anthropology*. Barnes & Noble, New York.
KANT, EDGAR
1965 "Clasification and Problems of Migrations". In *Wagner and Mikesell* (1965).
KAPLAN, BERNICE A.
1953 "Ethnic Identification in an Indian Mestizo Community". *Phylon*, 14:179-90.
KENNEDY, RAYMOND
1945 "The Colonial Crisis and the Future". In *Linton* (1945):306-346.
KOENIG, SAMUEL
1961 *Sociology*. Barnes & Noble, New York.
KRADER, LAWRENCE Y ANGEL PALERM (eds.)
1958 *Estudios de Ecología Humana*. Unión Panamericana. Washington.
KROEBER, ALFRED LOUIS
1948 *Anthropology*. Harcourt, New York.
KUZNETS, SIMON
1955 "Underdeveloped Countries and the Pre-Industrial Phase in the Advanced Countries. An Attempt at Comparison". *Proceedings of the World Population Conference, Rome*. United Nations, New York, 5:947-69.
1964 *Aspectos Cuantitativos del Desarrollo Económico*. CEML, México.
LAMBERT, JACQUES
1963 *Amérique Latine. Structures sociales et Institutions politiques*. PUF, París.

LANDIS, PAUL H.
1943 *Population Problems. A Cultural Interpretation*. American Book Company, New York.
LEE, ALFRED MCCLUNG
1964 *Principles of Sociology*. Barnes & Noble, New York.
LEIBENSTEIN, HARVEY
1963 *Economic Backwardness and Economic Growth*. Wiley, New York.
LEÓN-PORTILLA, MIGUEL
1962 *Indians in the Hemisphere Today. Guide to the Indian Population*. Indianist Yearbook. III, México.
LÉVY, CLAUDE
1961 "Les critères du sous-developpement". *Tiers-Monde*, Cahier 39. PUF, Paris; 137-48.
LÉVI-STRAUSS, CLAUDE
1958 *Anthropologie Structurale*. Plon, Paris.
LÉVY-BRUHL, LUCIEN
1928 *L'Ame primitive*. Alcan, Paris.
1930 *Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*. Alcan, Paris.
1935 *La Mythologie primitive*. Alcan, Paris.
1938 *L'Experience mystique et les symboles chez les primitifs*. Alcan, Paris.
1945 *La Mentalidad Primitiva*. Lautaro, Buenos Aires.
1947 *Las Funciones Mentales en las sociedades inferiores*. Lautaro, Buenos Aires.
LEWIS, OSCAR
1949 "Plow Culture and Hoe Culture: A Study in Contrasts". *Rural Sociology*, 14:116-27.
LEWIS, ARTHUR W.
1954 "Economic Development with Unlimited Supplies of Labour". *The Manchester School of Economic and Social Studies:* 147.
LINTON, RALPH
1943 "Nativistic Movement". *American Anthropologist*, 45:230-40.
1944 *Estudio del Hombre*. FCE, México.
LINTON, RALPH (ed.)
1945 *The Science of Man in the World Crisis*. Columbia University Press, New York.
1949 *Most of the World*. Columbia University Press, New York.
LIPSCHUTZ, ALEJANDRO
1956 *La comunidad indigena en América y en Chile*. Editorial Universitaria, Santiago.
LIPSET, SEYMOUR MARTIN
1963 *El Hombre Político*. Eudeba, Buenos Aires.

LÓPEZ SARRELANGUE, DELFINA ESMERALDA
1965 *La Nobleza Indígena de Pátzcuaro en la Época Virreinal.* UNAM, México.
LORIMER, FRANK
1954 *Culture and Human Fertility.* UNESCO, Paris.
LOYO, GILBERTO
1943 *La Presión Demográfica.* El Colegio de México, México.
1960 *La Población de México. Estado Actual y Tendencias. 1960-1980.* IMRNR, México.
LUELMO, JULIO (MAURO OLMEDO)
1965 *El Desarrollo de la Sociedad,* 2 vols. México.
MACIVER, R. M. Y CHARLES H. PAGE
1960 *Sociología.* Tecnos, Madrid.
MAINE, HENRY SUMMER
1963 *Ancient Law.* Beacon Press, Boston.
MAIR, LUCY
1962 *Primitive Government.* Penguin, Great Britain.
MALINOWSKI, BRONISLAW
1944 *A Scientific Theory of Culture and other essays.* The University of North Carolina Press, Chapel Hill.
1945 *The Dynamics of Culture Change.* Yale University Press, New Haven.
1961 *Argonauts of the Western Pacific.* Dutton, New York.
MALINOWSKI, BRONISLAW Y JULIO DE LA FUENTE
1957 *La Economía de un Sistema de Mercados en México.* Acta Anthropologica, México.
MALPICA, CARLOS A.
s.f. *Guerra a muerte al latifundio.* Ediciones Voz Rebelde, Lima.
MANGIN, WILLIAM P.
1955 "Estratificación social en el Callejón de Huaylas". *Revista del Museo Nacional,* Lima, 24:174-89.
MARIÁTEGUI, JOSÉ CARLOS
1928 *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana.* Biblioteca Amauta, Lima.
MARROQUÍN, ALEJANDRO D.
1955 *Introducción al mercado indígena mexicano.* SAENAH, México. Mimeo.
1956 "Problemas Económicos de las Comunidades Indígenas de México". *SAENAH,* México. Mimeo.
1957 *La Ciudad Mercado.* Imprenta Universitaria, México.
1958 "Características de la Economía Indígena Mexicana". *Acción Indigenista,* 56.

MARTÍNEZ, HÉCTOR
1959 "Vicos: Las fiestas en la integración y desintegración cultural". *Revista del Museo Nacional*, Lima, 28:189-247.
1961 *Las Migraciones Altiplánicas y la Colonización del Tambopata.* PNIPA, Lima.
1962 *El indígena y el mestizo de Taraco.* MTAI, Lima. Mimeo.

MARTÍNEZ, PEDRO DANIEL
1963 "Planeación de la Salud Pública como factor de desarrollo nacional". *Salud Pública de México*, 621-26.

MATOS MAR, JOSÉ
1965 "Algunas caracterizaciones generales de las comunidades indígenas del área andina". *Cuadernos de Antropología*, Lima; 3: 1-12.

MCCLELLAN, DAVID C.
1961 *The Achieving Society.* Van Nostrand, Princeton.

MCKINNEY, JOHN C. AND CHARLES P. LOOMIS
1963 "The Application of Gemeinschaft and Gesellschaft As Related to Other Typologies". In *Tönnies* (1963):12-29.

MEGGERS, BETTY J.
1958 "Ambiente y cultura en la cuenca amazónica: un examen de la teoría del determinismo ambiental". En *Krader y Palerm* (1958):71-90.

MENCÍAS, JORGE
1962 *Riobamba, Ecuador. Estudio de elevación socio-cultural del indio.* Feres, Friburgo.

MENDIETA Y NÚÑEZ, LUCIO
1938 *La Economía del indio.* México.

MENTON, SEYMOUR
1965 "The Changing View of the Indian in the Latin American Novel". *Conference on Race and Class in Latin America During the National Period.* Cornell University. Mimeo.

MISHKIN, BERNARDO
1964 "Posesión de la tierra en la comunidad de Kauri, Quispicanchis, Cuzco". En *Arguedas* (1964):143-9.

MONGE MEDRANO, CARLOS
1962 *Aclimatación en los Andes.* PNIPA, Lima.

MONTAGU, ASHLEY (ed.)
1962 *Culture and the Evolution of Man.* Oxford University Press, New York.

MOORE, STANLEY
1964 "Ideología y Alienación". En *Horowitz* (1964):2. 46-57.

MOORE, W. E.
1951 *Industrialization and Labor.* Ithaca.

MORLEY, SYLVANUS G.
1947 *La Civilización Maya*. FCE, México.
MUMFORD, LEWIS
1938 *The Culture of Cities*. Harcourt, New York.
MURRA, JOHN V.
1959 *Land Tenures in the Inca State*. Symposium on Land Tenures in the High Civilizations of Americas, at the annual meeting of the American Anthropological Association in Mexico.
MYINT, H.
1965 *Economía de los Paises en Desarrollo*. Ediciones RIALP, Madrid.
MYRDAL, GUNNAR
1964 *Teoría Económica y Regiones Subdesarrolladas*. FCE, México.
NACIONES UNIDAS
1963 *Informe del Grupo Especial de Expertos en Desarrollo de la Comunidad*. Consejo Económico Social. Mimeo., 63-05386.
NADEL, S. F.
1962 *The Theory of Social Structure*. Cohen, London.
NASH, MANNING
1956 "Relaciones Políticas en Guatemala". En *Arriola* (1956):139-156.
1957 "The Multiple Society in Economic Development: Mexico and Guatemala". *American Anthropologist*, 59:825-33.
1964 "The Indian Economics of Middle America". En *Actas y Memorias del XXXV Congreso Internacional de Americanistas*, México, 3:299-311.
NAVARRETE, ALFREDO E IFIGENIA
1963 "El subempleo en los países subdesarrollados". En *Agarwala y Singh* (1963):283-87.
NEALE, WALTER C.
1965 "Reciprocity and Redistribution". In *Hammond* (1965):124-136.
NESTURJ, M. F.
1965? *Las Razas Humanas*. Editorial Progreso, Moscú.
NIDA, EUGENE A.
1954 *Customs and Cultures. Anthropology for Christian Missions*. Harper, New York.
NÚÑEZ DEL PRADO, ÓSCAR
1949 "Chinchero, un pueblo andino del Sur". *Revista Universitaria*, Cuzco, 38:177-230.
1962 *Sicuani, un pueblo grande. Reacción social para la colonización de Maldonado*. PNIPA, Lima.
1964 "El hombre y la familia: su matrimonio y organización política social en Q'ero". En *Arguedas* (1964):272-97.

1965 "Aspects of Andean Native Life". In *Heath and Adams* (1965): 102-21.

NURKSE, RAGNAR
1963 *Problemas de formación de capital en los países insuficientemente desarrollados*. FCE, México.

OLIVEIRA, ROBERTO CARDOSO DE
1964 *Ó Indio e o Mundo dos Brancos. A situação dos Tukúna do Alto Solimoes*. Difusão Européia do Livro, São Paulo.

ORTIZ V., PEDRO
1962 *Organización social en la pampa de Ilave, Puno*. MTAI, Lima. Mimeo.
1965 *Las Sub-culturas Peruanas*. PNIPA, Lima.

OVANDO, JORGE
1961 *Sobre el Problema Nacional y Colonial de Bolivia*. Editorial Canelas, Cochabamba.

PALERM, ÁNGEL
1952 "Notas sobre la clase media en México. Comentario a un estudio de N. L. Wheten". *Ciencias Sociales*, 3:18-27; 129-35.

PARSONS, TALCOTT
1951 *The Social System*. The Free Press, Glencoe.
1954 *Essays in Sociological Theory*. The Free Press, Glencoe.

PELZER, KARL J.
1957 "Geography and the Tropics". In *Taylor* (1957):311-44.

PÉREZ, ELIZARDO
1962 *Warisata: La escuela-ayllu*. La Paz.

PIDDINGTON, RALPH
1957 *An Introduction to Social Anthropology*. Oliver, London. 2 vols.

PITT-RIVERS, JULIAN A. AND NORMAN A. MCQUOWN
1964 *Social, Cultural and Linguistic Change in the Highlands of Chiapas*. Department of Anthropology, University of Chicago, Rototype.

POLANYI, KARL
1944 *The Great Transformation*. Rinehart, New York.
1957a "Aristotle Discovers the Economy". In *Polanyi et al.* (1957): 64-94.
1957b "The Economy as Instituted Process". In *Polanyi et al.* (1957): 243-70.

POLANYI, K., C. M. ARENSBERG & H. W. PEARSON (eds.)
1957 *Trade and Market in the Early Empires*. The Free Press, New York.

PONCE DE LEÓN, FRANCISCO
1946 *Al Servicio de los Aborígenes Peruanos*. Miranda, Cuzco.

POZAS, RICARDO
1945 "El fraccionamiento de la tierra por el mecanismo de la he-

rencia en Chamula". *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, 7:187-97.

1959 *Chamula. Un Pueblo Indio de los Altos de Chiapas.* INI, México.

PRESSAT, ROLAND

1961 "Caractéristiques Démographiques des Pays Sous-développés: Mortalité". *Le Tiers-Monde.* Cahier 39:175-88.

PULGAR VIDAL, JAVIER

1939? *Las ocho regiones naturales del Perú.* UNMSM, Lima.

QUINTERO, RODOLFO

1964 *Antropología de las Ciudades Latino Americanas.* Universidad Central de Venezuela, Caracas.

REDFIELD, ROBERT

1942 "La sociedad Folk". *Revista Mexicana de Sociología*, 4: núm. 3.

1944 *Yucatán. Una cultura en transición.* FCE, México.

1962 "The Primitive World View". In *Human Nature and the Study of Society. The Papers of Robert Redfield.* Ed. Margaret Park Redfield. The University of Chicago Press, Chicago, 2 vols.

1963 *El Mundo Primitivo y sus Transformaciones.* FCE, México.

REDFIELD, ROBERT AND ALFONSO VILLA ROJAS

1962 *Chan Kom. A Maya Village.* The University of Chicago Press, Chicago.

REICHEL-DOLMATOFF, GERARDO

1956 "Casta, clase y aculturación en una población de Colombia". En *Gamio* (1956): 435-46.

REICHEL-DOLMATOFF, GERARDO Y ALICIA

1961 *The People of Aritama.* University of Chicago Press, Chicago.

RENS, JEF

1961 "El Programa Andino". *Revista Internacional del Trabajo*, 64: 485-531.

1963 "Evolución y perspectiva del programa andino". *Revista Internacional del Trabajo*, 68:1-19.

REYEROS, RAFAEL A.

1937 *Caquiaviri.* La Paz.

RIBEIRO, DARCY

1957 "Culturas e Linguas Indigenas do Brasil". *Educação e Ciencias sociais.* Río de Janeiro, 2:5-102.

RODRÍGUEZ SANDOVAL, LEÓNIDAS

1949 *Vida Económico Social del Indio Libre de la Sierra Ecuatoriana.* The Catholic University of America Press, Washington.

RUBIO ORBE, GONZALO

1956 *Punyaro. Estudio de antropología social y cultural de una comunidad indígena y mestiza.* Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito.

SÁENZ, MOISÉS
1933 *Sobre el Indio Peruano y su incorporación al medio nacional.* SEP, México.

SAHLINS, MARSHALL D.
1964 "Culture and Environment". In *Tax* (1964):132-47.

SANTIANA, ANTONIO
1948 "Los indios mojanda. Etnografía y folklore". *Revista de Filo-*
1949 *sofía y Letras,* Quito: 238-74.

SAUER, CARL O.
1956 "The Agency of Man on the Earth". In *Thomas* (1956):49-69.
1963 *Land and Life.* University of California Press, Berkeley.

SAUVY, ALFRED
1963 *Theorie General de la Population.* PUF, Paris, 2 vols.

SCOTT, ROBERT E.
1959 *Mexican Government in Transition.* University of Illinois Press, Urbana.

SCHAEDEL, RICHARD P., *et al.*
1959 *Los Recursos humanos del departamento de Puno.* Plan Regional para el Desarrollo del Sur del Perú, Lima.

SCHUMACHER, E. F.
1955 "Populations in relation to the development of energy from coal". *Proceedings of the World Population Conference, Rome.* United Nations, 5:149-64.

SELLARS, R. W., *et al.*
1951 *Filosofía del Futuro.* Compañía General de Ediciones, México.

SEOANE, EDGARDO
1963 *Surcos de Paz.* Lima.

SHANNON, LYLE W.
1957 *Underdeveloped Areas. A Book of Readings and Research.* Harper, New York.

SHAPERA, I.
1951 *The Khoisan Peoples of South Africa. Bushmen and Hottentots.* Routledge, London.

SHAPIRO, HARRY L. (ed.)
1960 *Man, Culture and Society.* Oxford University Press, New York.

SILVA HERZOG, JESÚS
1963 *El Petróleo de México.* Secretaría del Patrimonio Nacional, México.

SILVERT, KALMAN H.
1962 *La Sociedad Problema. Reacción y Revolución en América Latina.* Paidós, Buenos Aires.

SIMPSON, G. C. AND A. ROE (eds.)
1958 *Behavior and Evolution.* Yale University Press, New Haven.

SIVERTS, HENNING
1960 "Political Organization in a Tzeltal Community in Chiapas, Mexico". *Alpha Kappa Deltan,* 30:14-28.

SJOBERG, GIDEON
1960 *The Preindustrial City.* The Free Press, New York.

SOMBART, WERNER
1964 "Weltanschauung, ciencia y economía". En *Horowitz* (1964): 2:13-23.

SPENGLER, JOSEPH J.
1964 "Economics and Demography". In *Hauser and Duncan* (1964): 791-831.

SPICER, EDWARD H.
1963 *Problemas Humanos en el cambio tecnológico.* Editorial Letras, México.

SPOEHR, ALEXANDER
1956 "Cultural Diferences in the Interpretation of Natural Resources". In *Thomas* (1956):93-102.

STARK, WERNER
1964 "Los antecedentes de la Sociología del conocimiento". En *Horowitz* (1964): 1:3-22.

STAVENHAGEN, RODOLFO
1962 "Estratificación y Estructura de Clases". *Ciencias Políticas y Sociales,* 27:
1964 *Essai comparatif sur les classes sociales rurales et la stratification dans quelques pays sous-developpés.* Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris. Tesis, mimeo.

STEININGER, G. RUSSELL AND PAUL VAN DE VELDE
1935 *Three Dollars a Year. Being the story of San Pablo Cuatro Venados, a typical zapotecan indian village, that hangs on a slope of the Sierra in South-western Mexico.* Delphic Studios, New York.

STERN, BERNHARD J.
1951 "Algunos aspectos del materialismo histórico". En *Sellars et al.* (1951):379-396.

TAEUBER, IRENE B.
1965 "Population Growth in Underdeveloped Areas". In *Hauser* (1965):29-45.

TAWNEY, R. H.
1959 *La religión en el origen del capitalismo.* Dedalo, Buenos Aires.

TAX, SOL
1937 "The Municipios of the Midwestern Highlands of Guatemala". *American Anthropologist,* 39:423-44.
1941 "World View and Social Relations in Guatemala". *American Anthropologist,* 43:27-42.

1946 "The Education of Underprivileged Peoples in Dependent and Independent Territories". *The Journal of Negro Education*, 15:336-45.
1956 "Los indios en la economía de Guatemala". En *Arriola* (1956): 107-28.
1964 *El Capitalismo del Centavo. Una economía indígena de Guatemala*. SISG, Guatemala, 2 vols.
1964 *Horizons of Anthropology*. Aldine, Chicago.
1965 "Los municipios del Altiplano Meso-occidental de Guatemala", *Cuadernos del SISG*, núm. 9, Guatemala.

TAX, SOL (ed.)
1952 *Heritage of Conquest*. The Free Press, Glencoe.

TAYLOR, GRIFFITH (ed.)
1957 *Geography in the Twentieth Century*. Methuen, London.

THOMAS, BRINLEY
1964 "International Migration". In *Hauser and Duncan* (1964):510-543.

THOMAS, W. (ed.)
1956 *Man's Role in Changing the Face of the Earth*. The University of Chicago Press, Chicago.

THOMPSON, J. ERIC
1937 *Mexico before Cortez. An account of the daily life, religion, and ritual of the aztecs and kindred peoples*. Scribner's, New York.

TÖNNIES, FERDINAND
1963 *Community & Society*. Harper, New York.

TORRES ORDÓÑEZ, LUIS
1958 "El último recurso". *Acción Indigenista*, 64.

TUMIN, MELVIN M.
1952 *Caste in a Peasant Society*. Princeton University Press, Princeton.
1956 "Cultura, Casta y Clase en Guatemala: Una nueva evaluación". En *Arriola* (1956):163-91.

UNITED NATIONS
1963 *Draf Report on Co-ordination of Rural Development Activities*. Administrative Commitee on Co-ordination. Mimeo. 63-36082.

URQUIDI, ARTURO
1962 *Plan Decenal y Proyecto de Enmiendas de la ley de Reforma Agraria*. Imprenta Universitaria, Cochabamba.

VAN DEN BERGHE, PIERRE
1958 "The dynamics of racial prejudice: an ideal type dichotomy". *Social Force*, 37:138-41.

VAN HECKE, MAURICE T.
1951 *Migratory Labor in American Agriculture. Report of the President's Commision on Migratory Labor.* U.S. Printing Office, Washington.

VAN ZANTWIJK, R. A. M.
1965 *Lastdragers en Hoofden. De Sociale en Culturele Eigenheid van een Taraskische Gemeenschap.* Rototype. Amsterdam.

VARALLANOS, JOSÉ
1962 *El cholo y el Perú. Introducción al estudio sociológico de un hombre y un pueblo mestizos y su destino cultural.* Imprenta López, Buenos Aires.

VARGAS, ISAÍAS
1946 *Apuntes críticos sobre asuntos indigenistas.* Tip. Americana, Cuzco.

VÁZQUEZ, MARIO C.
1955 "Cambios en la estratificación social en una hacienda andina del Perú". *Revista del Museo Nacional,* Lima, 24:190-209.
1961 *Hacienda, Peonaje y Servidumbre en los Andes Peruanos.* Editorial Estudios Andinos, Lima.
1965 "Changes in the Social Stratification of an Andean Hacienda". In *Heath and Adams* (1965):405-23.

VEBLEN, THORSTEIN
1963 *Teoría de la Clase Ociosa.* FCE, México.

VELASCO, ADOLFO
1940 *La Escuela Indigenal de Warisata.* Departamento de Asuntos Indígenas, México.

VILLA ROJAS, ALFONSO
1947 "Kinship and Nagualism in a Tzeltal Community, Southeastern Mexico". *American Anthropologist,* 49:578-87.
1955 *Los Mazatecos y el Problema Indígena de la Cuenca del Papaloapan.* INI, México.

WAGLEY, CHARLES AND MARVIN HARRIS
1958 *Minorities in the New World. Six Case Studies.* Columbia University Press, New York.
1965 "A Typology of Latin American Subcultures". In *Heath and Adams* (1965):42-69.

WAGNER, PHILIP L. AND MARVIN W. MIKESELL (eds.)
1965 *Readings in Cultural Geography.* The University of Chicago Press, Chicago.

WALLACE, ANTHONY F. C.
1961 *Cultura y Personalidad.* Paidós, Buenos Aires.
1963 *Culture and Personality.* Random House, New York.

WASHBURN, SWERWOOD L. (ed.)
1961 *Social Life of Early Man*. Vicking Fund Publications in Anthropology. No. 31, New York.
WATSON, JAMES W.
1957 "The Sociological Aspects of Geography". In *Taylor* (1957): 463-99.
WARNER, W. LLOYD
Social Class in America. Harper, New York.
WEBER, MAX
1960 "Los tipos de dominación". En *Heintz* (1960):20-54.
WEIDENREICH, FRANZ
1946 *Apes, Giants and Man*. The University of Chicago Press, Chicago.
WEITLANER, R. J. Y C. HOOGSHAGEN
1960 "Grados de Edad en Oaxaca". *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, 16:183-209.
WHITE, LESLIE A.
1964 *La ciencia de la cultura. Un estudio sobre el hombre y la civilización*. Paidós, Buenos Aires.
WIRTH, LOUIS
1945 "The Problem of Minority Groups". In *Linton* (1945):347-372.
WISDOM, CHARLES
1961 *Los Chortis de Guatemala*. SISG, Guatemala.
WHITEFORD, ANDREW H.
1963 *Popayán y Querétaro*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
WOLF, ERIC R.
1951 "Closed corporate peasant communities in Mesoamerica and central Java". *Southeastern Journal of Anthropology*, 13:1-18.
1955 "Types of Latin American Peasantry: A Preliminary Discussion". *American Anthropologist*, 57:452-71.
1956 "Aspects of Group Relations in a Complex Society: Mexico". *American Anthropologist*, 58:1065-78.
1959 *Sons of the Shaking Earth*. The University of Chicago Press, Chicago.
1966 *Peasants*. Prentice Hall, New Jersey.
WRONG, DENIS H.
1961 *La Población*. Paidós, Buenos Aires.

ABREVIATURAS

CEML	Centro de Estudios Monetarios Latinoamericanos.
EUDEBA	Editorial Universitaria de Buenos Aires.
FCE	Fondo de Cultura Económica.
FERES	Federación Internacional de los Institutos Católicos de Investigaciones Sociales y Socio-religiosas.
IEAG	Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía.
IMRNR	Instituto Mexicano de Recursos Naturales Renovables.
INI	Instituto Nacional Indigenista.
MTAI	Ministerio del Trabajo y Asuntos Indígenas.
PNIPA	Plan Nacional de Integración de la Población Aborigen.
PUF	Presse Universitaire de France.
SAENAH	Sociedad de Alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.
SEP	Secretaría de Educación.
SISG	Seminario de Integración Social Guatemalteca.
UNAM	Universidad Nacional Autónoma de México.
UNESCO	United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization.

Acasillados, 184
Acción; agraria, 250; base de, 246, 324, 325; conjunta, 246; coordinada, 257; directa, 249, 255; evangélica, 16; indigenista, 245, 246, 254, 256; integral, XIII, XV, 243, 246, 247, 248, 250, 253, 255; política, 250; sanitaria, 57
Actividades; agrícolas, 149; artesanales, 234; industriales, 125; manufactureras, 149; primarias, 149, 151; productivas, 146, 151, 154; secundarias de transformación, 150; terciarias, 150
Aculturación, XV, 6, 7, 9, 21, 84, 162, 173, 176, 182, 222, 225, 246, 301, 305
Acumulación; límites a la, 131
Adams, Richard N., 162, 300, 301, 303, 309, 312, 315
Adaptación, 96, 100, 101, 103, 107, 120, 223, 224, 266; vertical, 220, 274
Afiliación, 67, 69; con la comunidad, 302
Africa, 163, 263, 277, 283, 287
Agentes; de cambio, XVII; de producción, 63; de seguridad, 63; dominicales, 11, 216, 218, 219
Agrarismo, 240
Agresión climática, 269
Agricultores, 130, 149; tropicales, 107
Agricultura, 129, 148, 150, 153, 278, 284, 285, 305; de roza, 52, 96, 268; de riego, 106; de temporal, 200; de tubérculos, 237; itinerante, 24, 105, 268; métodos tradicionales de, 119; primeval, 27
Aguirre Beltrán, Gonzalo, 262, 271, 273, 276, 277, 289, 293, 296, 311, 313, 325
Ahorro, 205
Ahuaubili, 234
Aillu, 300. Véase *Ayllu*
Aislamiento, 26, 28, 29, 67, 254
Alcohol, 142
Alejandro VI, 265
Alimentación, 90, 234, 268, 274, 308; patrón de, 47, 48; ritmo de, 47
Alimentos, 92, 99, 100, 122, 132, 136, 142, 143, 144, 194, 201, 283, 294, 314, 322; ceremoniales, 202; consumo en fiestas de, 47; disponibilidad de, 46
Alocación, 290, 291
Alteperi, 158
Altiplanos, 22
Altos de Chiapas, 214
Allport, Gordon W., 266
Amasiato, 306, 308
Amazonas, 286; Amazonia, 268, 269
Ambiente; de montaña, 25, 27; desértico, 22
América, 26, 42, 160, 163, 267, 270, 318; del Norte, 270; del Sur, 140, 245, 270; Intertropical, 25; Latina, 296, 315
Amerindios, 268
Ancianidad, 196
Andes, 106, 201, 268, 269, 270, 273, 274, 302
Anomia, XIV, 16, 70, 74, 199
Antípodas conceptuales, 235
Antropología aplicada, XIV, 3, 10, 263
Arabes, 163
Arapesh, 295
Arcaico, 45, 134, 143, 226, 238
Arcaísmo, 85, 89
Area(s); de alimentación, 31; de demostración, 248; de depresión, 79, 80, 81; de difusión, 249; de migración, 249; de movilización, 249; de oportunidad, 79; de refugio, 19, 103, 269, 274; de resguardo, 27; de trabajo, 248; natural, 38, 272; subdesarrolladas, 289; tropical, 281
Argentina, 101
Arguedas, José María, 303, 316
Aristocracia, 160, 161
Artesanado, 161
Artesanías, 106, 109, 152, 153, 221; de subsistencia, 302
Artesanos, 83, 129, 149, 160, 305; *mitis*, 305
Asalariado, 145, 165, 249, 280
Asia, 277, 287; Oriental, 115
Asociaciones ecológicas, 28
Atajadoras, 306
Atraso, 111
Auquénidos americanos, 269
Autoridad, 157, 189, 190, 191, 195, 196, 247, 263, 320; coloniales, 182; eclesiásticas, 215, 233; externa, 189, 191; foráneas, 209; interna, 189; nacionales, 213, 215; supralocal, 209, 216
Ayacucho, 307
Ayllu, 106, 156, 158, 187, 188, 271

Aymara, 307
Ayni, 302, 304
Aynoca, 304
Ayuda mutua, 304
Ayuntamiento español, 182
Azteca, 5, 6, 106, 107, 262, 270

Balance nutricional, 308
Balandier, Georges, 12, 263, 264, 266
Bandas, 101, 102; cazadoras, 23; selvícolas, 2, 95; seminómada, 5
Baran, Paul A., 296
Barber, Bernard, 297
Barclay, George W., 281
Barnet, H. G., 261, 274
Bartholomew, George, 270
Barra de casta, 240, 319; de color, 165
Barrera de casta, 311, 312; interétnica, 302
Barre, Raymond, 296
Bascom, William R., 296
Bates, Marston, 267, 270
Bauer, P. T., 118, 287, 289, 293
Beals, Ralph, 168, 169, 264, 301, 305, 313
Bebidas, 144; alcohólicas, 47
Becker, Howard, 156, 298, 299
Belshaw, Cyril S., 288
Bendezú, Guillermo, 325
Benedict, Ruth, 295
Bereberes, 163
Bernal Villa, Segundo, 318
Berzunza Pinto, Ramón, 313
Bienes; de capital, 131, 132, 142, 144, 145, 193, 203, 204; estratégicos, 98; materiales, 124, 127, 128; naturales, 122
Birdsell, Joseph B., 270
Birket Smith, Kaj, 267
Blacker, C. P., 43, 274
Blanksten, George I., 315
Blanquel, Eduardo, 299
Boas, Franz, 264, 295, 323
Boeke, Julius Herman, 14, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 264, 265, 288, 290
Bogue, Donald J., 282
Bolivia, 245, 262, 268, 272, 307, 315, 325
Bolseros, 267
Bosques, 21
Bosquimanos, 33, 283
Bowman, Isaiah, 280
Brasil, 268, 285
Brechas de penetración, 254, 255
Brujos, 189
Buitrón, Aníbal, 316
Burma, 168

Cabeceras distritales, 305
Cacique, 184, 200, 320, 321
Cakchiquel, 271
Calahari, 283
Calpul, 65; *Calpulli*, 34, 106, 156, 158, 187, 188, 270
Callejón interandino, 268, 269, 305
Cambio, XV, 66, 82, 97, 109, 120, 243, 247, 252, 278, 288, 325; agentes de, XVII; cultural, 2, 3, 4, 19, 66, 67, 85, 241, 261, 262, 264; de afiliaciones, 65, 66, 78; de economía, 263; de *habitat*, 71, 75, 78; demográfico, 65; de ocupación, 305; de residencia, 66, 81; de *status*, 58; de tecnología, 70; económicos, 81, 114, 307; etapas de, 62; ocupacional, 78, 85, 86; social, 19, 81, 264, 284, 307; sociocultural, 250, 279; tecnológico, 72, 75, 222, 252, 278
Camiris, 204, 205, 207, 310
Cancian, Frank, 293, 321, 322
Canelas, Amado, 325
Cañigua, 269
Capacidad; adscrita, 155; adquirida, 155; adquisitiva, 204
Capilaridad, 85, 279
Capital, 133, 134, 141, 289; regional, 40
Capitalismo, 134
Carácter, dualista, 287; nacional, 220
Carga genética, 42, 67, 85
Cargo(s), 178, 189, 192, 195, 199, 204, 205, 208, 217, 311, 319, 320; patrono del, 203
Carguero, 142, 191, 193, 194, 203, 205, 206
Caribe, 23, 24
Carisma, 106, 189, 193, 212, 236
Carismático, 195, 208
Carlyle, Thomas, 298
Carpenter, C. R., 31, 270
Carta de naturaleza, 198
Carrasco, Pedro, 318, 322
Carr-Saunders, M., 279
Caquiaviri, 325
Casa; del pueblo, 244; moderna, 160
Casa-terratenientes, 160
Caso, Alfonso, 324, 325

Casta(s), 11, 14, 85, 153, 163, 171, 173, 174, 176, 211, 212, 218, 222, 227, 228, 229, 231, 232, 297, 300, 309, 310; antagonismos de, 176; conciencia de, 235; definición de, 172; dominante, 161, 174, 229, 319; guerra de, 164; india, 171; inferior, 238; mora, 163; ordenación de, 168, 171; relaciones de, 18; situación de, 172; superior, 235; superordinada, 240; término, 165, 166, 167, 170; totalitaria, 164
Castro Pozo, Hildebrando, 317
Cauca, 183
Caudillo, 217, 218
Causalidad biológica, 29
Caza, 33, 39, 99, 101, 102, 105, 149, 237, 278, 285
Cazadores, 286, 289
Centroamérica, XVII
Centroceremoniales (comunidades), 189
Centros; coordinadores, XV, XVI, XVII, 246, 247, 248, 249, 251, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 325; constelación de, 79; de atracción, 83, 85, 86
Ceñibilidad, 84, 97
Ceremonial, 193
Ciclo; demográfico, 43; reproductivo, 48; sexual activo, 59
Cipola, Carlo M., 278
Circulación, 68, 86; de hombres, 11, 14, 84, 85, 86; humana, 22, 38, 65, 68, 72, 73, 80, 83, 87, 164
Círculo(s); cultural, 172; de propagación, 15, 173, 199, 209, 308; económicos, 173; social, 173
Ciudad(es), andinas, 305; indoladina, 162; ladina, 41, 71, 76, 125, 126, 129, 131, 150, 218, 248, 255; mercado, 125; metrópoli, 109, 125, 161, 216, 218; reales, 40; regional, 38; regionales, 40; señorial, 10, 83; tradicional, 322
Ciudad Las Casas, 273
Ciudadanía, 18
Civilización, 112; agraria, 277; industrial, 87, 97; moderna, 208; occidental, 262
Clan, 31; territorial, 34
Clark, Colin, 149, 277, 296
Clase(s), 153, 227, 297, 303, 310; burguesa, 171; chola, 309; dominante, 232, 263; indígena, 171, 309; lucha de, 153, 222; media, 14, 17, 161, 170, 172; media emergente, 310; mestiza, 309; *mixti*, 309; sociales, 156, 162, 169, 297, 310; socioeconómicas, 162
Clauré, Toribio, 325
Coa, 104, 129
Cobo, Bernabé, 272
Coca, 306, 308, 318
Coherencia, 214
Cohesión, 140, 198, 199, 203, 236, 258; de la familia, 143
Colby, Benjamin N., 162, 301
Colombia, 168, 183, 262
Colonia, 42, 112, 120, 163, 164, 181, 203, 264, 319, 321; de explotación, 14, 19; proletarias, 81
Colonial; administración, 10; contexto, 114, 116; coyuntura, 9, 42, 46, 86, 107, 109; dominación, 240; dominio, 7, 10, 74, 111, 112; empresa, 75, 301; época, 77, 94, 129, 185, 268; expansión, 111; experiencia, X, XII, 115; explotación, 114, 231; herencia, 301; ideología, 12; imperialismo, 107; metrópolis, X, 185; país, XI, XII, 114, 146, 314; período, 316; política ética, X; potencia, 10, 12, 13, 114; problema, 263; proceso, X; régimen, 238, 316, 318; sistema, 11, 15; situación, X, XII, 12, 18, 120, 161, 163, 231, 266; vida, 11
Colonialismo, 27, 74, 240; español, 181, 191, 265, 266; europeo, 183
Colonialismo español, 182
Colonialización, 27, 38, 73, 75; interna, 70, 74, 75, 280
Colonos blancos, 280
Comas, Juan, 281, 324
Combate expiatorio, 36
Comercio; exterior, 137; placero, 305
Compadrazgo, 153, 217
Complejo; demográfico, 45; del ganado, 116; migratorio, 80, 83
Comunidad(es), 130, 156, 157, 186; aculturada, 225; agraria, 70, 78; agrícola, 23; andina, 159, 186; autocontenida, XVII; autosuficiente, XII; *ayllu*, 187; biótica, 40, 41; campesina, 267; centro-ceremoniales, 189, 190; cerradas, 82, 208; compactas, 189, 190; corporada, 78, 182, 204, 219, 267; cultura de la, 78; de hacienda, 184, 185, 186, 206, 210; de origen, 162, 184, 185, 303; desarrolladas, 256; desarrollo de la (véase

desarrollo); indígena, XIII, XIV, XVI, 38, 40, 66, 67, 70, 71, 74, 75, 76, 77, 87, 93, 98, 112, 116, 117, 118, 119, 128, 130, 131, 132, 133, 134, 136, 137, 138, 141, 144, 145, 148, 149, 154, 155, 156, 157, 158, 160, 164, 175, 180, 181, 184, 186, 192, 194, 195, 196, 200, 203, 205, 207, 208, 210, 212, 214, 244, 248, 250, 254; indígena anárquica, 157; indígena mesoamericana, 208; líderes de la, 120; *llacta*, 187, 188; mesoamericanas, 136, 159, 186, 215; moral, 172; nativas, 93, 112, 113, 183; parroquiales, 197; parroquiales segregadas, 159; primitiva, 73, 113, 118, 121, 133; satélites, 42; sierva, 184; social, 123; territorio de la, 186; tribual, 154, 166
Comportamiento; biológico, 30; económico racional, 287
Composición genética, 37, 301
Común, 191, 197, 203, 320
Comuna, 182; española, 181, 183; indígena, 185
Comunicaciones, 102, 129, 150, 169, 179, 188, 208, 209, 254, 266, 267, 277, 325
Condición; de nobleza, 182; de refugio 29; económica, 57; marginal, 309
Condicionamiento, 10, 303; cultural, 1
Conducta; adquisitiva, 124; demográfica, 44, 46, 48 59, 60, 63; económica, XI, 84, 86, 112, 113, 117, 118, 120, 124, 134, 145, 304; irracional, 299; primitiva, 121; reproductiva, 50
Conflicto, 300
Congreso de Pátzcuaro, 244
Conocimiento(s), especialización del, 96; cristalización de los, 94, 96
Conquista, 112, 185, 263 271
Consejo de Indias, 265
Consenso, 195, 196, 202, 210, 234
Conservatismo, 108, 243, 294
Consumo, 135, 139, 173; bien de, 60; ceremonial, 302; conspicuo, 132, 142, 144, 145, 148, 156, 158, 204, 205, 255, 304, 310; devoto, 142, 143, 296, 304; niveles de, 56; utilidad de, 60, 64
Contacto, 102, 106, 108, 129, 134, 184, 209, 220, 232, 262
Continuidad, 68, 71
Contractus, 298
Contradonación, 138
Control; político, 13, 16, 314; social, XIV, 45, 213, 215
Coon, Carletons, 98, 99, 269, 271, 274 276, 284
Coontz, Sydney H., 275
Coordinación, 245, 246, 255, 256
Copeland, Lewis C., 235, 323
Cordillera, 268, 269
Corrientes exóticas, 23
Cosechas, 108; de dinero, 145; de lucro, 28, 134, 143, 147, 148, 149, 204; de subsistencia, 94; de temporal, 268
Coser, Lewis A., 300
Cosmovisión, 224, 226, 323; científica, 87, 226, 227; del indio, 194; del primitivo, 229; mágico religiosa, 78; primitiva, 225, 227, 323
Costales, Piedad y Alfredo, 310, 317, 323
Costes, 60, 194; convencionales, 61; de mantenimiento, 63; de oportunidad, 60, 62; directos, 62; indirectos, 60, 62, 64
Costumbres; modernización de las, 58
Cox, Oliverio C., 165, 311
Coyuntura; de casta, 303; de clase, 303; dominical, 237, 240, 302; indoladina, 196
Cristianismo, 263, 266
Crecimiento, 44; demográfico, 53, 76; de población, 81; económico, 60, 64, 80, 83, 85; natural, 54, 76; social, 54
Crédito usurero, 145, 146, 147, 255, 256; sujetos de, 256
Crevenna, Theo R., 310
Cuasi-clase, 168; -casta, 168, 170
Cuenca; amazónica, 95; del Orinoco-Amazonas, 103
Cuerpo; de gobierno interno, 213; externo, 193, 209, 210; interno, 193; interno de gobierno, 209; religioso, 192
Cultivadores de roza, 286
Cultivo; de lucro, 145; de roza, 199; itinerante, 108
Culto a los ancestros, 269
Cultura(s), 209; agraria, 34, 48, 102, 183, 197, 207, 214, 303; altas, 3, 103, 183, 267; arcaica, XV; colonial, 274; condicionamiento de la, 229; continuidad de la, 54; de comunidad, XVII, 71, 215, 307; difusión cultu-

ral, 85; desinteresada, 234; indoladina, 7; industrial, XVII, 26, 124, 193, 226, 253; integración (cultural), 85; ladina, 162; latinoamericana, 21; nacional, 50; nivel (cultural), 78; occidental, 129, 134, 143, 267; préstamo (cultural), 108; plurales, 167, 168, 170; pluralidad de, 180; primitiva, 252; retardaria, 105; sistema de, 29; subordinada, 13; tradicional, 173; ulmeca, 103
Curaca, 184, 200, 201, 318, 321
Cuzco, 201, 305, 307
Coqueo, 202
Chamulas, 294
Chapple, Eliot D., 98, 99, 269, 284
Chef-lieu, 41, 69, 79, 85, 125, 160, 205, 216, 237, 273, 303
Chiapas, 280, 325
Chicha, 202, 305, 306, 308, 322
Chichi, 234
Chichimecas, 33
Chile, 23, 101, 262
Chimborazo, 310
China, 168
Chinampa, 106
Chincheros, 187, 318
Chola, 301, 302, 305, 307, 308, 309
Cholada, 302, 303, 304, 307, 308, 309, 310, 311
Cholificación, 301
Cholo, 161, 162, 189, 190, 192, 195, 199, 217, 219, 222, 235, 240, 301, 302, 303, 304, 305, 309
Chucuito, 271
Chuño, 234, 269, 272

Dahrendorf, Ralph, 157, 297, 300
Dalton, George, 123, 290, 291, 294, 296
Daniels, Farrington, 282
Darwinismo social, 228
Davis, Kingsley, 75, 172, 277, 281, 297, 311, 313, 314
Deberes, 182,
De Castro, Josué, 274
Definición de la membrecía, 199
Defunciones, 43, 54
De la Fuente, Julio, 134, 140, 168, 171, 265, 271, 288, 291, 294, 296, 300, 313, 318, 323, 325
De las Casas, Fray Bartolomé, 266
Democracia, 197
Demográfica(o), crecimiento, 53, 76; explosión, 56; presión, 72, 75, 76, 253; rezago, 44, 45
Densidad, 44, 51, 105, 106, 192, 249, 277
Departamento de Asuntos Indígenas, 244, 245
Dependencia, 215; económica, 13, 16; externa, XIII
Derecho; de propiedad, 114; primitivo, 35
Desarrollo, 59, 77; de la comunidad, XIII, XV, 19, 242, 250, 254; económico, IX, 2, 7, 37, 55, 75, 77, 79, 81, 120, 149, 227, 277, 278, 281, 293; modelo occidental de, IX; proceso de, 79; técnico, 89, 129; tecnológico, 2, 3
Descubrimiento, 1, 2, 3, 5, 262
Desempeño de cargos, 132, 142, 158
Desiertos, 21, 22, 23
Desigualdades, 135
Desocupación disfrazada, 296
Devastación, 28
Dey, Sushil, 325
Diéguez, Jr., Manuel, 272
Díaz Barriga, Jesús, 276
Dieta, 46, 275; balanceada, 57; equilibrada, 48; india, 234
Diez de San Miguel, Garci, 271
Diferenciales, 82
Difusión, XVII, 6, 282; cultural, 285
Dinero 112, 125, 126, 132, 142, 146, 148, 194, 202, 291, 292, 304; acuñado, 136; para-todo-propósito, 126, 127, 135, 136, 292; para-un-propósito-especial, 135, 136
Distancia; cultural, XI, XII, 107, 169; económica, XII, 87, 204; evolutiva, 78; geográfica, 81, 86; ideológica, 87; política, 87; racial, 87, 220; social, XI, XII, 15, 16, 87, 107
Distribución, 117, 135, 137, 139, 173; conspicua, 143; ocupacional, 60, 61, 149
Dobyns, Henry F., 183, 267, 316
Dobzhansky, Theodosius, 273
Dollard, John, 166, 312
Dominación; cultural, 266; económica, 11; extranjera, 18; ideológica, 11; occidental, 89; política, 11
Dominical(es), 109, 148, 246; coyuntura, 84, 99; herramientas, 250; índole, 146; modelo, 75

Dominancia, 236; funciones de, 40
Dominio, X, 114, 218; colonial, 7, 10, 42, 320; cultural, 13; dominical, 187; europeo, 264; político, 13; proceso de, XI
Donación, 138, 216, 295; colonial, 189
Dones, 102
Doubleday, Thomas A., 275
Douglas, Mary, 283
Drucker, Susana, 316
Dual, 161
Dualidad; competitiva, 187; complementaria, 188, 189, 190, 191; cultural, 288; idiomática, 307; racial, 288
DuBois, Cora, 288, 295
Dumont, Arsène, 62, 279
Dumont, Louis, 165, 312
Durán, Fray Diego, 302
Durkheim, E., 172, 313

Ecología, 243, 274; enemiga, 21, 41; regional, 160; diversidad ecológica, 39
Economía, 99, 110, 121, 122, 124, 209; 284, 304; agrícola, 102; cazadora, 90; colonialism, 111; de hacienda, 237; de dinero, 117, 127, 131, 135, 144, 162, 164, 173, 205, 263, 304; de lucro, 304; de mercado, XI, 127, 128, 145, 146, 292, 305, 317; de prestigio, 76, 145, 150, 238, 296; de salario, 146, 147; de *status*, 111; de subsistencia, XIV, 14, 15, 59, 64, 110, 115, 128, 129, 130, 131, 133, 146, 147, 197, 202, 204, 206, 292, 293; dual, 14, 15, 111, 112, 115, 116, 117, 119, 125, 148, 243, 252, 265, 288, 302; formal, 124; indígena, 110, 111, 116, 117, 129, 133, 134, 135, 138, 139, 144, 206, 222; industrial, XI, 100, 111, 115, 135, 136, 137, 139, 242; ladina, 110, 111, 124, 125, 126, 128, 139, 146, 147, 148, 151, 222; moderna, 14, 15, 121; monetaria, 127; nacional, 151; obsoleta, 256; occidental, 117, 121, 137, 265; pescadora, 90; primitiva, 110, 111, 115, 137, 288, 293, 295; recolectora, 100, 101; regional, 148; significado formal de, 123, 290; significado substantivo de, 122, 124, 290; social, 310; subdesarrolladas, 128
Económica(s), 29, 87, 124; actividad, 110, 120; condiciones, 58; dualidad, 118; dualismo (económico), 114, 120; etapas, 285; explotación, 154; modernización, 58, 240; motivos, 295; nivel, 78; patrón, 285; proceso, 133; servicio, 133; sistema (económico), 115; situación, 133; sujeto, 130
Económicamente más desarrollados, 21
Economizante(s), 138; criterios, 193
Economizar, 123
Ecuador, 25, 262, 268, 269, 305, 307, 322
Educación indígena, XIV
Efectos; -demostración, 162; de demostración, 249; de empobrecimiento, 152; desorganizantes, 198
Elementos arcaicos, 42
Elite, XI, 4, 10, 14, 17; regional, 227; señorial, 42
Emigración, 54
Emigrantes, 42
Empatía, 237
Endoculturación, XVII, 8, 9, 218, 223, 228, 246
Energía(s), X, 81, 82, 86, 88, 89, 90, 133, 267; biótica, 77, 93, 109, 119, 204, 221; calórica, 90; de capital, 91; de consumo, 92; externas, 91, 93; fósil, 91; hidráulica, 92; humana, 73, 77, 129; internas, 91; muscular, 88, 91, 101; *per capita*, 282; solar, 90, 91, 92; transformadores de, 92
Enganchador, 147
Enganchados, 66, 206; trabajadores, 82
Enganche, 76, 86, 116; mecanismo de, 112
Engels, Federico, 284
Envarados, 203
Epidemia, 43
Equilibrio biótico, 54, 68, 71, 72, 81
Equivalencias funcionales, 135, 136
Erasmus, Charles J., 140, 296
Erosión, 28
Escala; de valores, 308; étnico-social, 306; social, 85, 319
Escolarización, XIII
Esfera(s); de lo sagrado, 191; de lo secular, 191; de mercado, 144, 145, 173; de prestigio, 116, 128, 173, 192, 206; de subsistencia, 145, 146, 173, 192, 222; económicas, 135, 137, 173, 219; económicas de mercado, 139, 144, 192; económicas de prestigio,

139, 141, 144; económicas de subsistencia, 139, 144; religiosa, 132; secular, 132
Esfuerzo humano, 88
Esquimales, 284
España, 262
Españoles, 263, 267, 270
Espectro de color, 301
Espíritu de empresa, 112
Espris féodal, 17
Estabilidad, 8, 68, 71, 221; cultural, 7; demográfica, 37, 54
Estados; en formación, 180; multinacionales, 180, 315; nacionales, 178, 179, 184, 220, 227, 315; no nacionales, 180, 181, 315
Estados Unidos, 33, 166, 274, 312
Esterilidad, 51
Estratificación, 85, 154, 167, 297; dual, XI; étnica, 42; social, 166, 235
Estratos sociales, 309, 310
Estructura; biológica, 58; colonial, 15, 164; cultural, 99; de casta, 19, 163, 175, 223, 233, 237, 238, 240, 288; de clases, 51, 155, 158, 170, 238, 303; de clases abiertas, 161; de la comunidad, 205, 252, 267; del poder, 178, 179, 184, 195, 198, 212; de parentesco, 65, 158, 291; dominical, 42, 305; dual, XI, XVI, 110, 153, 161, 250; económica, XIII, 11, 83, 99, 127, 203, 206, 231, 248; económica dual, 148; económica ladina, 127; étnica, 159, 174, 175; genética, 54; ideológica, 229, 236, 243; nacional, 301; política, 11, 99, 157, 192, 194, 196, 199, 231, 243, 291; política india, 182; político-religiosa, 199; religiosa, 291; social, X, XV, 10, 11, 29, 50, 53, 57, 59, 98, 99, 105, 153, 155, 158, 159, 161, 163, 201, 209, 222, 225, 243, 302, 306, 309, 310, 313; social arcaica, 177; social latinoamericana, 169
Etapas de estancamiento, 62
Ética, 2
Etnia dominante, 160
Etnocentrismo, 175, 218, 228, 229, 271
Europa, 112, 166, 289, 319
Europea (población emigrada), 168
Evangelización, 265, 269
Evans-Pritchard, E. E., 263
Evolución; demográfica, 55; ecológica, 28
Evolutiva (distancia), 78
Excedente(s), 156, 205; de producción, 206; económico, 206
Expectación de vida, 44, 48, 55, 61
Explotación; colonial, 26; focos de, 11
Extensión agrícola, 252, 253

Factor de seguridad potencial, 61
Factores racionales, 116
Faena, 304
Familias; extensas, 130, 140, 142, 158, 188, 204, 211, 217, 293; como unidad de producción, 293
Farrington, Benjamín, 323
Favelas, 81
Fecundidad, 58, 275
Fertilidad, 49, 50, 53, 54, 58, 59, 62, 62, 64, 65, 274, 275, 277, 279; rezago de la, 63
Feudo; con las comunidades, 36; entre comunidades, 35, 106
Fiestas religiosas, 302
Fijación de los precios, 116
Filipinas, 268
Filosofía marxista, 99
Firth, Raymond, 118, 132, 133, 288, 289, 293
Flores, Edmundo, 93, 282
Flores Magón, Enrique, 157
Focos; de atracción, 79, 81, 83; de desarrollo, 80
Folk, 156
Forde, C. Daryll, 100, 270, 283, 285
Formas; arcaicas de vida, 26; de adaptación rezagadas, 221; de capital, 131; de vida arcaica, 38; de vida atrasadas, 243
Formación; de capital, 205, 206, 222, 255; de precios, 123, 126, 137, 304
Foster, George M., 293, 325
Friede, Juan, 300
Fromm, Erich, 291
Fuente; de ingreso, 60; de seguridad, 61; potencial de seguridad para los parientes, 60
Función(es), 231; agraria, 250; agrícola, 251; de coordinación, 247; de intermediación, 210; económica, 254; integradora, 207, 297; integrativas, 215; redistributiva, 206, 207, 320; ritual, 212
Funcionarios; externos, 189; internos, 189; religiosos, 214
Fundamento, 21, 22, 28

Furnivall, J. S., 12, 168, 264, 288
Fusfeld, Daniel F., 288, 295

Galdo, Raúl, 204, 307, 310, 321, 323
Gallegos, Luis, 325
Gamonal, 210, 237, 314
Ganancia, 131; individual, 126; material, 113, 117, 124
Ganadería, 149
García, Antonio, 181, 315
García, Uriel, 307
Gastos directos o convencionales, 60
Genes, 28, 43, 270, 272
Gente de razón, 233
Geronte, 48, 188, 189, 190, 191, 193, 194, 195, 197, 200, 202, 204, 211, 212, 213, 214, 215, 236
Gerontocracia, 196
Gerth, H. H., 312
Gillin, John, 167, 262, 312
Gobierno, 193; ceremonial, 192; colonial, 263, 264; comunal, 138, 142, 311; constitucional, 190; de la ciudad, 217; del grupo, 199; dual, 189; funciones de, 197; indígena, 195, 203, 216; indirecto, 13, 181; interno, 189, 190, 202, 203, 211; interior, 189, 190; nacional, 190, 203; parroquial, 158, 213; religioso, 191; secular, 191
Golfo de California, 102
Golfo de México, 23, 24, 93
Gonnard, René, 279
González Casanova, Pablo, 294
Goodfellow, D. M., 289
Gould, Julius, 264
Gourou, Pierre, 267
Grados de edad, 193, 317
Grupo(s); corporado, 45, 49, 195, 277; cultural y económicamente más desarrollados, 25, 44; cuya altura es menos evolucionada, 26; de interés, 156, 157, 173, 206, 310; de presión, 195, 210; desértico, 25; de *status*, 158, 159, 172, 173, 174, 175; domésticos, 188, 194; dominante, 11, 13, 15, 42, 109, 182, 185, 217, 220, 228, 250, 301, 306; étnicos, 19; explotación de, 21; ladino, 159, 160, 288; marginales, 303, 311; mestizo dominante, 175; minoritarios, 17, 18; municipales, 185; segregados, 185; selvícolas, 285; subordinado, 19; superordinado, 302; tribuales, 154
Guatemala, 262, 271, 280, 310
Guatemaltecos, 321
Guerra, 43, 188; florida, 36
Guevara, Darío, 318
Guillén Pinto, Alfredo, 325
Guiteras Holmes, Calixta, 322
Gurvitch, Georges, 297, 323
Gutking, E. A., 323
Guyol, Nathaniel B., 282

Habitat, 22, 24, 25, 26, 27, 29, 31, 33, 34, 38, 39, 40, 43, 51, 52, 73, 74, 76, 87, 89, 93, 95, 96, 97, 98, 100, 101, 103, 104, 107, 200, 220, 221, 223, 224, 234, 249, 251, 270, 286; cambio de, 71, 75, 78; de montaña, 186; desértico, 267, 268; tropical, 103, 105
Hacendados, 53, 99, 184, 237; españoles, 94; grandes, 310
Hacienda(s), 146, 147, 150, 160, 165, 185, 237, 296, 312; -runa, 237, 302, 310
Hahn, Edouard, 285
Hallowell, A. Irving, 34, 270
Hambre, 43, 46, 47, 54; temor al, 145
Hammond, Peter B., 264
Harris, Marvin, 170, 269, 313
Hawley, Amos, H., 273, 280
Heidiger, Heini P., 32, 270
Hermitte, M. Esther, 313
Hernández de Alba, Gregorio, 183, 316
Herodoto, 267
Herskovits, Melville J., 8, 116, 117, 118, 121, 261, 262, 283, 288, 289, 290
Heterogeneidad étnica, XVI
Higgins, Benjamín, 118, 288, 289
Hindú, 165, 168
Hinterland, 11, 13, 110, 125
Hirschman, Albert O., 119, 288, 289
Historia cultural, 6
Hoebel, E. Adamson, 271, 279
Holanda, 114, 120
Holandés, 265
Holmberg, Allan R., 167, 312
Hombre(s), de Java, 37; de Pekín, 37; marginales, 199, 218, 222, 302; primitivo (la capacidad migratoria del), 37
Honduras, 262
Honigmann, John J., 282, 313, 322
Hoogshagen, C., 317
Hopkins, Terence K., 290

Hoselitz, Bert F., 282
Houtart, Francisco, 265
Howard, Eliot, 30
Hoyt, Elizabeth E., 280
Huancayo, 307
Huasherango, 310
Huasipungueros, 184
Humboldt, Alejandro von, 163, 268
Hunt, Edward E., 271, 274, 276
Hunter, Mónica, 266
Huntington, Ellsworth, 273
Hurtado, Alberto, 274

Ichu, 269, 270
Ideas, etnocentristas, 228; racistas, 228
Identidad, 110, 159, 163, 173, 232, 235
Ideología, 2, 16, 109, 218, 223, 229, 230, 232, 237, 241, 243, 301, 316, 323; de la comunidad, 194; ladina, 231, 235, 241; modelos ideológicos, 98; nacional, 84, 324; oficial, 241; regional, 237; retrógrada, 248
Iglesia, 265, 271; católica, 212; protestante, 212
Imagen, 241
Imago mundi, 223, 224
Inca, 3, 5, 106, 107, 262, 316, 317
Incapacidades, 18, 19
Incentivo(s); de lucro, 110, 117, 138; económicos, 172; economizante, 145
Incremento del ingreso, 60
Incumbentes, 199, 217
India, 287, 300
Indiada, 301, 302, 303, 304, 310, 311
Indias Neerlandesas, 114
Indianización, 301
Indígenas; identificación como, 198; mesoamericanos, 89; núcleos, 325; subordinados, 42
Indigenismo, 240, 246
Indio(s), 7, 18, 19, 20; americano, 107, 274; de Norteamérica, 274; fueguinos, 101; hortícolas, 106; itinerante, 236, 237; oficio de, 305; repúblicas de, 41; siervos, 210
Indochina, 268
Indonesia, 265
Ingreso(s), 60, 63, 86, 204, 250, 279, 297; consumir sus, 206; fuente de, 60; incremento del, 60; *per capita*, 134, 148, 255; real, 151
Industria, 133, 278; moderna, 152; nacional, 109, 150; terciaria, 149
Industrialización, IX, 28, 77, 79, 83, 119
Industrializados, 121
Infiltración, 72
Inglaterra, 115
Ingleses, 267
Iniciativa capitalista, 147
Inmigración, 54; de agricultores, 112
Innovación(es), X, XVII, 1, 2, 4, 7, 70, 108, 109, 115, 252, 261; tecnológica, 262
Instituto Nacional Indigenista, 245, 246
Instrumento(s); adaptativos, 97; de producción, 160; dominicales, 93
Integración, 83, 154, 162, 182, 222, 237, 249, 302; a la sociedad, XIII, XIV, XVI, XVII, 144; biológica, 84; económica, 86, 125, 136, 138; efecto, 84, 86; ideológica, 86; masiva, 303; mercantil, 137; nacional, 255; parcelaria, 246; política, 86, 210; principio de, 135; racial, 85; regional, 171; social, 85, 198, 282; sociedad nacional, 144, 162
Intercambio mercantil, 135
Intercasta, 162, 164, 219, 240, 311
Intercultural (situación), 50
Interdependencia, 151
Interés, 131, 147, 293; social, 229
Intereses, 132; cristalización de los, 95, 96; de casta, 228, 229, 230, 231; de clase, 228, 229, 231; de grupo, 223
Invención, 1, 2, 3, 4, 5, 7, 9, 21, 89, 97, 246, 261, 262
Invocación a los absolutos, 218
Iwanska, Alicja, 324

Jacobs, Melville, 286
Jefes tribuales, 106
Jerarquía, 141, 142, 147, 175, 191, 193, 196, 197, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 210, 213, 215, 217, 253; católica, 321; cívico-religiosa, 316; del gobierno, 311; del poder, 178, 189, 192, 194, 198, 204, 230, 231; de prestigio, 172; escala jerárquica, 193; india, 158, 196; ladina, 251; política, 195; político-religiosa, 158; social, 312
Judíos, 163
Juramento del cargo, 194

Kalahari, 33
Kant, Egar, 281
Kaplan, Bernice A., 316
Kauri, 318
Keith, Sir Arthur, 37
Kennedy, Raymond, 264
Kippling, Rudyard, 115
Koening, Samuel, 281
Kolb, William L., 264
Kroeber, Alfred Louis, 166, 312
Kuznets, Simon, 278, 297

Ladinización, 162, 300
Ladino(s), 7, 19, 23, 39, 40, 50, 53, 56, 67, 71, 83, 85, 86, 87, 96, 97, 98, 99, 104, 110, 125, 136, 146, 150, 151, 153, 154, 158, 160, 164, 171, 179, 189, 190, 192, 195, 198, 199, 205, 215, 218, 219, 220, 221, 223, 227, 228, 230, 233, 234, 235, 236, 238, 239, 240, 256, 257, 302; aristocracia, 38; dominancia del, 38; 42; dominantes, 198; mundo, 207; o *mistis*, 199; sector, 134; superioridad del, 229; tienda, 147
Lago Titicaca, 186, 204, 269
Laissez-faire liberal, 112, 165
Lambert, Jacques, 322, 323
Landis, Paul H., 281
Latifundios, 74, 150, 238, 240
Latifundistas, 99, 302
Latinoamérica, 166, 170
Latinoamericano(as), 113; naciones, 119; situación, 172

Lee, Alfred McClung, 281
Leiden (Universidad de), 114
Leibenstein, Harvey, 60, 63, 279
León-Portilla, Miguel, 281
Lévi-Strauss, Claude, 5, 262
Lévy-Bruhl, Lucien, 15, 120, 225, 265, 289, 322
Lévy, Claude, 282, 293
Lewis, Arthur W., 287
Libación, 202
Libido mercantil, 126, 205, 291
Licor, 194, 201
Lima, 310, 325
Línea; de color, 11, 12; étnica, 162, 220
Linton, Ralph, 261, 280
Lipschutz, Alejandro, 301
Lipset, Seymour Martin, 197, 317
Loomis, Charles P., 298, 299
López Sarrelangue, Delfina, 319
Lorimer, Frank, 276
Loyo, Gilberto, 277, 280
Luelmo, Julio, 313

Llacta, 158, 300

Macehuales, 319
MacIver, R. M., 324
Macizos montañosos, 22
Magia, 132
Maine, Sir Henry, 113, 114, 156, 288, 298
Mair, Lucy, 264
Málaga, 33
Malinowski, Bronislaw, 29, 122, 134, 138, 262, 270, 290, 291, 294, 295
Malpica, Carlos A., 325
Mangin, William P., 303, 309, 322
Mano de obra infantil, 130
Mantaro, 303, 311
Manufacturas, 77, 78, 82, 88
Maoris, 274
Marginales, 26, 154, 164; zonas, 38
Marginalidad, 43
Mariátegui, José Carlos, 317
Mar Pacífico, 23
Martínez, Héctor, 206, 307, 321, 323, 325
Marx, Karl, 156, 297, 309
Marroquín, Alejandro D., 125, 291, 293, 325
Matos Mar, José, 318
Mauss, Marcel, 296
Maya, 3, 103, 105, 175, 262
Mayordomía, 132, 146, 202, 206
Mayordomo, 142, 194, 212
Mazatecos, 294
McClelland, David C., 291
McKinney, John C., 298, 299
McQuown, Norman A., 317
Mead, Margaret, 295
Mecanismos; de defensa, 67; de demarcación territorial, 32; de dominación, 16; de mercado, 126, 127; del hambre, 31; de precios, 135; dominicales, XVI, 11, 12, 17, 18, 19, 66, 120, 146, 147, 148, 150, 164, 176, 192, 215, 221, 232, 236, 302; económico, 129; integrativos, 214, 252, 258; ni-

velador, 206; nivelador de desigualdades, 142
Mencías, Jorge, 317
Medicina mágica, 45; como herramienta de cohesión social, 258
Medio; tropical, 103; escasez de, 123
Meggers, Betty J., 103, 286
Mejoramiento, XVI; efecto, 84, 86
Mendieta y Núñez, Lucio, 293
Mentalidad; lógica, 15; prelógica, 15; primitiva, 120, 265
Menton, Seymour, 316
Mercado, 102, 107, 114, 115, 116, 123, 125, 126, 131, 132, 133, 135, 137, 222, 263, 294, 295, 302; ámbito integrador del, 304; función integrativa del, 148; mecanismo de, 126, 127; principio integrador del, 126
Mesoamérica, 5, 24, 25, 103, 106, 170, 187, 200, 302
Mestizaje, 15, 84, 85, 161, 273, 281, 300, 301; biológico, 7, 43
Mestizo, 153, 164, 168, 171, 220, 240, 301, 312, 313; -América, XVI, 7, 12, 17, 21, 22, 40, 80, 81, 84, 88, 101, 176, 178, 183, 196, 231, 240, 241, 262; relación, 170
Metrópoli(s), 248, 273, 303; coloniales, X; de la región, 110, 257; de una región de refugio, 218; ladinas, 228; regional, 41, 79, 83, 217, 221
Mexicanos, 321
México, XIII, XIV, XVIII, 22, 33, 171, 183, 240, 244, 246, 250, 262, 267, 268, 270, 309, 314, 324, 325; antiguo, 138
Mezcla racial, 84
Migración(es), 65, 66, 68, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 82, 83, 85, 146, 164, 249, 270, 281, 282; a la ciudad, 77; delimita la, 65, 67; de negros, 164; dirección que toma la, 81; golondrina, 76, 77; humana, 37; interna, 81; línea divisoria de la, 65, 67; mesiánica, 71, 72; *movimientos* de, 86; por infiltración, 69, 70, 71; propensión a, 83; volumen de la, 80, 81
Migrantes, XVIII, 69, 70, 73, 77, 80, 83; mujeres, 82; sucesión de, 82; trabajadores, 66, 67, 74, 76, 81
Mills, C. W., 312
Minca, 302, 304, 318
Minifundismo, 72
Minga, 202, 318
Minorías, 19; étnicas, 9, 10, 18, 69, 87, 175, 232; indígenas, 262
Misionero, 263, 266
Misiones; andinas, 245; culturales, XIV, XV, XVIII, 244
Mishkin, Bernardo, 318
Mistis, 189, 190, 199, 215, 218, 219, 227, 234, 235, 274, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310
Mitsmi, 303
Mitigar graves desigualdades, 143
Mixtecos, 294
Modelo gremial, 109
Moitié, 65, 187
Moneda, 102, 106, 117, 126, 135, 289, 290, 294; para-un-propósito-especial, 294
Monge Medrano, Carlos, 273
Montañas, 22, 51, 86, 272
Moore, W. E., 296, 323
Morley, Sylvanus G., 105, 262, 286
Moros, 163
Mortalidad, 44, 45, 46, 47, 48, 53, 55, 56, 57, 58, 61, 63, 65, 68, 72, 73, 76, 274, 276, 277, 278; infantil, 45, 55, 62
Motivaciones, 62; adquisitivas, 291; económicas, 59, 124; economizantes, 117; racionales, 59; religiosas, 59; social, 59; socio-económicas, 59
Motivos; adquisitivos, 295; económicos, 295
Movilidad, 11, 18, 58, 64, 82, 165, 253; de capital, 131; del grupo corporado, 36; espacial, 37; geográfica, 68, 307; social, 54, 85, 153, 154, 162, 166, 239, 253
Movilización, 73, 74, 75, 117
Movimiento; ideológico, IX; migratorio, 10; mesiánico, 4, 70, 71, 153, 191, 238; nativista, 4, 70, 71, 153, 161, 176; revitalista, 70; revivalistas, 164, 176; revolucionario, 191
Mujer, 58, 59, 130, 141, 142, 276, 306, 308; migrante, 82
Musulmana (sociedad plural), 168
Mumford, Lewis, 39, 273
Mundo; exterior, 208; concepción del, 224, 225, 226, 227, 239; industrial, 227; ladino, 222; visión del, 212, 230
Municipio mesoamericano, 185, 233, 272
Muquiyauyo, 312

Murra, John V., 186, 272, 316
Myint, H., 292, 293
Myrdal, Gunnar, 297

Nacimientos, 43, 54, 55, 60, 63; declinación de los, 58
Naciones, 159, 169; en formación, 179; indígenas, 159
Naciones Unidas, IX, XVI, 325
Nadel, S. F., 166, 312
Nash, Manning, 158, 168, 169, 192, 207, 212, 213, 300, 302, 313, 314, 317, 321, 322
Natalidad, 44, 47, 50, 51, 55, 57, 58, 62, 63, 64, 68, 76, 274, 275, 278; control de, 279; política limitativa de la, 47; rezago de la, 57
Navarrete, Alfredo e Ifigenia, 296
Neale, Walter C., 294
Necesidades; biológicas, 122; económicas, 116; fijas, 115, 287; limitadas, 111, 115, 117, 123, 124, 147; inmediatas, 287; limitaciones en sus, 113; limitadas, 116, 117, 145, 147, 287; materiales, 123, 290; sociales, 116, 122
Negros, 164
Nepanila, 302
Néstur, M. F., 271
Nicaragua, 262
Nida, Eugene A., 266
Niños, 141
Nivelar desigualdades, 124
Nivel de rangos, 193
Nomadismo, 96
Normas economizantes, 113
Núcleo(s); familiar, 50; indígenales, 246
Nueva Zelandia, 274
Nuevo; continente, 42; mundo, 22, 163, 283
Nuer, 284
Núñez del Prado, Oscar, 201, 272, 305, 317, 318
Nurkse, Ragnar, 296
Nutrición, 46; balance nutricional, 44, 46, 47

Oaxaca, 291, 294
Obsolescencia, 89, 97, 98, 221
Occidente, 115
Ocupación; primaria, 234; simulada, 150
Oficina Internacional del Trabajo, 245, 325
Oligarquía, 151, 153, 216, 250
Oliveira, Roberto Cardoso de, 286
Optimum de habitantes, 31
Oportunidades, 64
Ordenamiento; de casta, 175; de clase, 309; social, 110, 161
Orden; colonial, 163, 164; de *status*, 172, 173, 205; dominical, 71; económico, 172, 173, 238; social, 158, 163, 214, 218, 284; tradicional, 250
Organización; económica, XIII, 106, 121, 122, 123, 124, 125, 128, 146; mercantil, 117; política, 2, 4, 98; religiosa, 4, 106; social, 2, 4, 44, 106, 124, 126, 128, 138, 154, 157, 262, 295
Orinoco-Amazonas, 23, 24
Ortiz V., Pedro, 308, 309, 317
Otavaleños, 183
Otavalo, 310, 311, 318
Ovando, Jorge, 315
Oxchuc, 187

Pacífico (océano), 268, 269
Page, Charles H., 324
Países; andinos, 187, 268, 324; coloniales, XI, XII, 114, 146, 314; de la América nuclear, 220; desarrollados, 57, 88, 242, 243, 275, 291; en desarrollo, 216, 243, 275, 287; independientes, 114; industrializados, 2, 57, 77, 91, 92, 121, 242, 296; latinoamericanos, XIII, XVI, 10, 17, 21, 111, 112, 250, 296; mesoamericanos, 161; mestizoamericanos, 7, 77, 79, 169, 178, 179, 180, 183, 185, 220, 222, 227, 230, 245; metropolitanos, 111; occidentales, 121; subdesarrollados, X, 46, 110, 117, 166, 265, 274, 275, 277, 286, 297; sudamericanos, 161
Paleodemografía, 44
Palerm, Angel, 263
Pampa, 186, 269
Panamá, 31, 262
Pantanos, 21, 24
Papaloapan, 271
Paraje, 130
Paraguay, 262
Páramo, 269
Parcialidades; andinas, 158; indígenas, 182

Parentesco, 130, 132, 135, 138, 174, 293, 295; lazos del, 311; ligas de, 299
Parsons, Talcott, 166, 291, 312, 323
Participación mística, 225, 226
Partido Comunista, 313
Parral, 270
Parroquiales (comunidades), 159
Pasado, 193, 199, 206
Pase, 162, 174, 237, 302, 303, 304, 308, 309; del cargo, 206
Pastoreo, 237; pastores, 284; pastoralista, 285
Patagonia, 23
Patrones; de despilfarro, 143; integrativos, 138
Pátzcuaro, 244
Pelzer, Karl J., 280
Pensamiento rezagado, 231
Peonaje, 296
Peones, 125, 165, 185, 249; endeudamiento de los, 146
Pequeñas nacionalidades, 159, 169, 175
Pérez, Elizardo, 325
Personalidad, 39, 67, 70, 78
Perú, 23, 167, 183, 185, 245, 246, 262, 268, 271, 272, 303, 307, 309, 312, 325; Alto, 202, 233, 269; incaico, 138
Pesca, 99, 101, 102, 105, 149, 234, 237
Piddington, Ralph, 266, 283
Pisac, 187
Pitt-Rivers, Julian, 317
Plan Nacional de Integración de la población aborigen, 245; de Desarrollo Rural, 245
Plantación, 53, 66, 74, 76, 81, 82, 86, 107, 112, 146, 150, 192, 205, 249, 255
Pluralismo cultural, 12, 36
Población(es); aborígenes, 233; crecimiento de la, IX, 58, 81; desarrolladas, 54; distribución de la, 69; espaciamiento de la, 30; excedentes de, 31; indias subordinadas, 43; indígena, XVII, 21, 43, 54, 153, 161, 241, 248, 252; ladina, 21, 41, 161, 165; latinoamericana, XVIII; marginal, 161, 302; *mixti*, 311; participación de la, 120; poco desarrolladas, 54; pre-clasista, 311; redistribución de la, 75, 79; regional, XIV; tribual, 54, 244
Poblamiento dual, 42
Pobres, 204
Poder, 17, 138, 157, 169, 172, 182, 188, 189, 191, 194, 204, 205, 206, 208, 209, 210, 212, 215, 216, 217, 264, 269, 295; balanza del, 306; conceptualización indígena del, 195; escala de, 193, 202; funciones del, 198; lucha por el, 195; mágico, 316; por antonomasia, 194; sacro, 211; sobrenatural, 194
Polanyi, Karl, 122, 126, 137, 290, 291, 292, 294, 297
Política(o), 106; actividad, 84; colonial, 265; ética, 114, 119, 120; indigenista, 196, 241; nacional, 264; partido, 196, 210; privilegio, 110
Polos; de atracción, XV, 152; de crecimiento, XVIII; de desarrollo, 238, 249
Ponce de León, Francisco, 323
Pongo, 234
Pongueage, 303
Pool genético, 220
Popolucas, 293
Posición, 205; de subordinación, 4; superordinada, 230, 308, 311
Potlatch, 295
Pozas, Ricardo, 280, 296, 303
Pozol, 234
Prácticas médicas tradicionales, 258
Precio de la novia, 136
Preconceptos de raza, 42
Prejuicios, 42
Pressat, Roland, 274
Presentes, 102, 138, 295, 296
Presión demográfica, 52
Prestamistas, 153
Préstamo cultural, 1, 2, 5, 6, 7, 8, 100, 108, 181
Prestigio, 17, 142, 143, 145, 146, 148, 155, 170, 172, 174, 176, 182, 191, 192, 193, 202, 204, 205, 206, 207, 295, 297, 311, 317, 320; buscadores de, 144
Primer Congreso Indigenista, 241
Primitivas, 200
Principales, 189, 193
Principio; economizante, 133, 137; integrativo, XI, XVIII, 139; integrativos del mercado, 139, 144; integrativo de la reciprocidad, 139; integrativo de la redistribución, 139, 142
Privilegios; de beneficio, 193, 320; de gobierno, 320; de honra, 193, 319
Privilegio, 182; de honor, 207

Problema; de las nacionalidades, 181; del contacto y el cambio, XV; racial, 273
Proceso; de aculturación, XV, 6, 7, 9, 26, 85; de cambio, 221; de desarrollo, 79; de endoculturación, 8, 9; de integración, XV, 183, 236; de invención, 9, 10; de revitalización, 4, 5; dominical, 1, 8, 9, 10, 11, 15, 17, 18, 70, 89, 93, 112, 114, 146, 196, 209, 238, 255, 257
Producción, 105, 117, 122, 125, 126, 132, 135, 137, 138, 139, 156; agentes de, 63; económica, 299; excedentes de, 141, 144; interna, 149; manufacturera, 149; producción-estratégica, 106; relaciones de, 156; técnicas de, 72; utilidades de, 64
Productividad, 130, 133, 204, 221, 238, 250, 252, 258; marginal, 118
Productos estratégicos, 101
Programa(s); andino, 324; de desarrollo, XVI, 119, 202, 251, 254, 255, 258, 304; de desarrollo de la comunidad, XVIII; de salud, XIV; integral, XVIII
Promotores culturales, XVII, XVIII, 259, 325
Propiedad, 126, 186, 201, 271, 317; concepto de, 188; comunal, 316; de la tierra, 38, 297; derecho de su, 34; función de la, 33, 34; individual, 318; privada, 106, 107, 112, 165, 200; territorial, 34
Proteínas; animales, 47; formativas, 46
Pueblo(s); aborígen, 280; agrario, 93; agrícolas, 34, 95; agrícolas de cultura (simple) 107; amerindios, 283; arcaicos, 48; artesanos, 183; atrasados, 89; azteca, 5; coloniales, 2, 7; inca, 5; mesoamericanos, 5, 49, 167; pescadores, 95; prehistóricos, 44; rezagados, 59; subdesarrollados, 7, 89, 97; subordinados, 218; técnicamente atrasados, 93; tropicales, 107
Pulgar Vidal, Javier, 268
Puna, 186, 237, 268, 269, 272, 304; brava, 86, 269; ventosa, 106
Puno, 246, 309
Punyaro, 187
Putuco, 234

Q'ero, 272
Quebradas, 22
Queshua, 268, 304, 306, 307
Quetzaltenango, 310
Quiché, 271
Quínoa, 269
Quintero, Rodolfo, 273

Racional, 111, 116
Racismo, 264, 301
Rango, 194, 195, 202; económico, 205; social, 205
Razas sociológicas, 236
Rebeliones, 176; indígenas, 164
Reciprocidad(es), XI, 34, 71, 134, 135, 138, 139, 140, 144, 156, 162, 187, 198, 201, 202, 203, 207, 222, 294, 295, 296, 302; principio de la, 293
Recolección, 99, 101, 102, 105, 234; de alimentos, 34
Recolectoras, 23, 107, 286; de alimentos, 284, 285
Recreación, 208
Recursos, 22, 26, 52, 68, 71, 76, 89, 94, 95, 96, 97, 103, 111, 117, 126, 130, 137, 140, 157, 160, 169, 186, 188, 198, 200, 203, 204, 221, 237, 277, 282, 283, 292, 293, 296, 304; alocación de los, 36, 49, 82, 105, 113, 118, 129, 156, 200, 201; apreciación racional de los, 94; apropiación de los, 99; concepto relativo del, 283; consumo de, 206; del *habitat*, 51, 249; desigual posesión de los, 207; económicos, 169, 244; energéticos, 88, 89, 90, 92, 98, 99, 105; especializados, 95; estratégicos, 92, 98, 99, 105; humanos, 106, 107, 109, 151, 181, 205, 221; hidráulicos, 93; materiales, 181, 205; naturales, 39, 72, 84, 93, 94, 98, 122, 123, 125, 135, 221; productivos, 102, 106, 133, 281; realocación de los, 201; técnicos, 250
Redfield, Robert, 156, 173, 224, 299, 312, 313, 322, 323
Redistribución, XI, 78, 132, 135, 138, 139, 141, 143, 144, 156, 162, 198, 203, 205, 207, 222, 302, 310, 311, 321; agraria, 185; de la población, 75, 79; de la tierra, XIV, 74, 75; de los hombres, 75; de sus excedentes, 205
Reestructuración, 84
Reforma Agraria, XIV, 74, 82, 157, 171, 238, 244, 250, 252, 325
Regalos, 138
Región(es); atrasadas, 279; coloniales,

296; culturalmente *más* avanzadas, 93, 237; culturalmente más favorecidas, 36, 57; *culturalmente más* evolucionadas, 180; de economía avanzada, 22, 42, 57, 93; desarrolladas, 56, 58, 85, 86; de refugio andinas, 301, 311; de reserva, 22; económicamente más avanzadas, 93, 237; funcional, 272; industrializadas, 57; interculturales, 243; interculturales de refugio, 247; marginales, 243, 250; regionales, 274; subdesarrolladas, XV, 287; tropicales, 24, 280; tzeltal-tzotzil, 273
Reichel-Dolmatoff, Gerardo y Alicia, 168, 313
Reificar, 226
Reinterpretación, XIII, 85
Relación(es); con la tierra, 187; de casta, 161, 311; de clase, 170, 309; de dominancia-sumisión, 13; de parentesco, 106, 187, 192, 197, 199, 230; de producción, 128; de salario, 310; de superordinación, 4; de supersubordinación, 15; económica, 231; hombre-tierra, 52; indoladinas, 161, 177; interculturales, 267; interétnicas, 38, 165, 167, 168, 253; inter-raciales, 9, 166, 167; ladino-indias, 167, 170; políticas, 191, 196, 219; recíprocas, 293; *recursos-hombre*, 98; *sacra*, 304; sociales, 128, 237
Rens, Jef, 324
Reproducción, 63; ansiedad de, 63; tasa de, 44
Reproductiva (capacidad), 59
República, 191, 370; *de indios*, 182, 183
Reservaciones, 19, 182, 280
Resguardo, 43
Residencia, 67
Retardaria (cultura), 105
Revestida(o), 161, 162, 189, 196, 217, 219, 222, 235, 240, 302
Revolucionario, 191
Revolución industrial, IX, 27, 145
Reyeros, Rafael A., 325
Rezago, 58; cultural, 100; tecnológico, 98
Rezagadas, 88
Ribeiro, Darcy, 285
Ricos, 204
Riobamba, 322
Riqueza, 17
Roberts, Robert E. T., 312
Rodríguez Sandoval, Leónidas, 300, 305
Roza, 188
Rubio Orbe, Gonzalo, 187, 317

Sabanas, 22, 51
Sacro, 196, 212
Sagrado, 191
Sahlins, Marshall D., 266
Sakai, 270
Salario, 192, 255, 310
Salvador (El), 262, 307
Samaniego, Carlos, 325
Sanciones, 140
Santiana, Antonio, 317
Sauer, Carl O., 27, 269, 270, 272, 283
Sauvy, Alfred, 270, 276, 277
Schaedel, Richard P., 309
Schumacher, E. F., 282
Scott, Robert E., 314
Secretario municipal mesoamericano, 216
Sector; moderno, 119; preindustrial, 289; secundario, 151; secundario de la industria, 149; terciario, 14, 150, 151
Seculariza, 165; secularización, 253, 258
Segregación, 12, 18, 42, 43, 151, 154, 159, 165, 176, 192, 198, 236, 239, 257, 302; económica, 110; espacial, 19; política, 110; racial, 11, 42; social, 42, 110
Segregados, 159, 162, 185, 240
Seguridad, 130, 140, 147; agentes de, 63; fuente de, 61; utilidades de, 64
Selectividad, 96
Selva(s), 21, 22, 24; lluviosa, 23, 103; semidecidua, 23; tropicales, 23, 24, 51, 86
Selvícola, 19
Semang, 33, 270
Semidesiertos, 33, 51
Señores; indígenas, 263; naturales, 319
Seoane, Edgardo, 325
Separación étnica, 185
Seri, 90, 102
Servicio(s), 77, 78; social, 133
Servidumbre, 120, 237, 250, 296, 303; feudal, 320
Shamanes, 158
Shannon, Lyle W., 274
Shapera, L., 270
Siervos, 11, 165, 236, 310
Silva Herzog, Jesús, 282
Silvert, Kalman H., 314
Símbolos de estima, 172

Simmel, Georg, 300
Sistema; capitalista, 23; colonial, 11, 15; de cargos, 196, 198, 207, 321; de castas, 15, 85, 154, 155, 161, 162, 164, 165, 166, 167, 174, 177, 196, 215, 218, 232, 283, 291, 309, 311, 312; de casta hindú, 163; de clases, 156, 160, 311, 313; de clases sociales, 192; de cultura, 29; de empresa, 131; de precios formado en el mercado, 147, 148; de recompensa, 132; de roza, 24; de seguridad, 228; económico, 53, 115, 231, 238; social rígido, 166
Situación; andina, 168; colonial, X, XII, 12, 18, 231, 266; de clase, 310; dominicales, 230; intercultural, 50, 247; regional, 171; tribual, 237
Siverts, Henning, 187, 317, 322
Sjoberg, Gideon, 218, 322
Sobrenaturales, 58, 140, 158, 187, 189, 191, 195, 198, 211, 212, 214, 225, 226
Sobrepastoreo, 270
Sobrepoblación, 52, 73, 75, 76
Social(es), 58, 62, 198, 200, 305; capilaridad, 62; clases, 206; condiciones, 58; control, 198, 299; escala, 62, 301, 305; ordenación, 215; posición social, 204; recreación, 207
Sociedad(es), 84, 85, 180, 210, 298; agraria, 67, 71, 107; aislada, 98; antigua, 298; arcaica, XI, XII, 322; capitalista, 222; clasista, 13; colonial, 17, 164; colonizadas, 264; de castas, 13; de contrato, 114, 156; de *status*, 114, 115, 156; dominante, 180; dual, XII, XIII, 11, 121; dúplice, 12; folk, 299; global, 19, 180, 196, 220, 240, 264, 301; industrial, 98, 116, 118, 124, 160, 177, 222; ladina, 136, 156, 158, 162, 190, 217, 219, 232; marginales, 283; mayor, 267; mercantil, 126; mestizoamericanas, 227; modernas, 226, 298; multinacional, 315; múltiple, 168, 315; nacional, 155, 156, 180, 183, 189, 191, 194, 195, 210, 221, 229, 237, 240, 258, 306, 307, 311; occidental, 113; parroquiales, 179, 180, 196, 209; plurales, 12, 168, 169, 180, 264; primitiva, 225, 263, 285, 295; regional, 19, 95, 196, 220; sagrada, 156, 214, 298, 299; sector moderno, XI, XII, XIII; sector preindustrial, XI, XII; secular, 156; sin clases, 156, 157, 300; tradicional, XI, XIII; tribuales, 276; urbana, 126, 156, 299
Sombart, Werner, 231, 323
Sonora, 267
Soroche, 269
Spengler, Joseph J., 279
Spicer, Edward H., 291, 325
Spoehr, Alexander, 283
Stark, Werner, 230, 322, 323
Status, 298, 306; de la mujer, 306, 308; económico, 311; social, 311
Stavenhagen, Rodolfo, 312, 313
Steininger, G. Russell, 293
Stern, Bernhard J., 284, 285, 286
Stevens, A., 272
Stratum, 297
Subalimentación, 31, 46, 47, 68
Subdesarrollo, 13, 42, 68, 238, 239, 247, 250; rasgos de, 43
Subempleados, 240
Subocupación, 77, 150; disfrazada, 72, 76
Subordinación, 15, 17, 21, 107, 153, 222; posición de, 4
Subsistencia, 26, 64, 66, 68, 103, 110, 114, 115, 122, 130, 137 141, 145, 148, 185, 221, 243, 282; fondos de, 133, 134; medios de, 34; niveles de, 62, 66, 73, 134, 277; -prestigio, 87
Sudamérica, XVII, 25
Sudán, 284
Suelo, 104, 105, 108, 256; conservación del, 116; tropicales, 267, 268
Superioridad, 238
Superordinación, 109, 110, 154, 222, 232, 301; ladina, 160; relación de, 4
Super-subordinación, 175; mecanismo de, 114; relaciones de, 15, 87; situaciones de, 10, 180, 186, 233
Supervivencia, 28, 49, 57, 60, 63, 66, 67, 71, 94, 95, 102, 105, 129, 155, 159, 172, 228, 230, 253; efecto de la, 61, 62, 63; social, 54; valor de, 215
Surplus, 28

Taeuber, Irene B., 277
Tarabuco, 307
Tarascos, 183
Tasmanios, 274, 283
Tawney, R. H., 323

Tax, Sol, 159, 168, 185, 225, 271, 289, 312, 313, 315, 316, 322, 323
Técnica(s), X, 53, 68, 72, 221; agrícolas, 296; asistencia, 120; atrasada, 129, 130; básicas, 100; de obtención, 99; de producción, 72, 99; de roza, 102, 103, 104, 105, 129; preindustriales, 286; primitivas, 73, 102, 201; productivas, 107
Técnico, 77, 111, 112, 227; atraso, 129; nivel, 78
Tecnología, 2, 5, 7, 22, 24, 26, 38, 51, 52, 53, 75, 76, 77, 78, 88, 92, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 105, 107, 108, 128, 150, 154, 192, 204, 207, 242, 243, 251, 252, 253, 266, 267, 283, 284, 292, 299; agrícola, 101, 103; atraso de, 77; avanzada, 102; cambio de su, 70; de roza, 53, 106, 108; indígena, 221; ladina, 109; moderna, 109, 112, 253; primitiva, 49, 151, 253; rezago de, 98, 109; retrógada, 109
Tensión étnica, 282
Teoría; de clases, 297; económica, 121, 288; económica occidental, IX, XI, XII, 118, 119, 148, 289; funcional de la cultura, 29
Teotihuacán, 244
Tequio, 202
Tercer Mundo, IX, XII
Terra-casatenientes, 153
Terrasgueros, 184
Terratenientes, XIV, 125, 146, 147; aristocracia, 74; latifundistas, 250
Territórial; base, 184, 185; clan, 187; conducta, 30; de propiedad, 35; la agresión, 36; posesión, 30
Territorialidad, 29, 30, 37, 38, 68, 270, 311; mecanismo de la, 30, 31, 33, 34, 68, 69, 71
Territorio, 153, 195; de recorrido, 31, 33, 102
Thomas, W., 282
Thompson, J. Eric, 270
Thurnwald, R. C., 295
Tierra Adentro, 183
Tierra de Fuego, 283
Tierra(s), 200; agrícolas, 51, 111; apropiación de la, 106; comunales, 318; del Consejo, 318; del santo, 318; de *tlacolol*, 200; marginales, 267; nuevas, 70, 81; templadas, 25, 27; tenencia de la, 263, 289, 302; vírgenes, 72, 74, 75, 104
Tolteca, 103
Tönnies, Ferdinand, 156, 298
Torres Ordoñez, Luis, 325
Totonacas, 94
Totora, 269
Trabajadores; asalariados, 202; enganchados, 82; indígenas, 125; migrantes, 66, 67, 74, 76, 81, 116, 146, 274, 312; movilización de, 66
Trabajo, 145, 325; asalariado, 145, 147, 293, 304; cooperativo, 140, 141, 202; coordinado, 245; división del, 129, 135; migratorio, 145, 146, 147; realocación del, 137; recíproco, 130, 202, 310
Transculturación, 300, 301, 305
Tratamiento desigual, 15, 18
Trata de esclavos, 163
Tribu; imperial, 159, 174; primitiva, 274
Tribunal(es), 153; orden, 274
Trobiandes, 294, 295
Trópicos, 267; americanos, 267
Tumin, Melvin M., 167, 312
Unidades; corporadas, 117; de producción, 293; económica, 140, 146, 173; productiva, 130, 131; socio-económicas, 188
United Nations, 324
Utilidades, 60; de consumo, 60, 64; de producción, 64; de seguridad, 64
Urbanización, XVII, XVIII, 58, 77, 80, 81, 82
Urquidi, Arturo, 316
Vacas, 325
Valle; del Mantaro, 183; intermontano, 51
Van de Velde, Paul, 293
Van den Berghe, Pierre L., 162, 301, 314
Van Hecke, Maurice T., 280
Van Zantwijk, R. A. M., 187, 317
Varallanos, José, 301
Varnas, 163
Vargas, Isaías, 324
Vavilov, Nikolai Ivanovich, 27
Vázquez, Mario C., 303, 309, 314, 321
Veblen, Thorstein, 142, 296
Velasco, Adolfo, 325

Venezuela, 262, 268
Vicos, 206
Vida; ceremonial, 107, 321; crisis de, 142, 143; económica, 285, 302; niveles de, 57, 75
Villas miseria, 81
Villa Rojas, Alfonso, 173, 214, 280, 313, 322
Visión; del mundo, 228; mágico-religiosa, 94; sacra del mundo, 297

Wagley, Charles, 170, 269, 313
Walcker, E. A., 264
Wallace, Anthony C. C., 4, 262, 323
Warisata, 246, 325
Warner, W. Lloyd, 166, 169, 312
Watson, James W., 272
Weber, Max, 166, 172, 174, 175, 231, 313, 317
Weidenreich, Franz, 37, 271
Weitlaner, R. J., 317
Weltanschauung, 224, 227, 229, 230, 231, 323
White, Leslie A., 282
Whiteford, Andrew H., 300
Wirth, Louis, 19, 266
Wisdom, Charles, 317
Wolf, Eric, 208, 266, 316, 317, 321, 322
World view, 224
Wrong, Denis H., 276

Yamey, B. S., 118, 287, 289, 293
Yanapas, 184
Yucatán, 173
Yunga, 268

Zacatecas, 270
Zapotecas, 291, 293
Zinacantecos, 294
Zonas; de refugio, 243; boscosas, 51
Zonificación vertical, 25

Se terminó de imprimir este libro el día 30 de enero de 1967, en los talleres de EDIMEX, S. DE R. L., calle Andrómaco 1. México 17, D. F.

La edición consta de 2,000 ejemplares y estuvo al cuidado del autor y de los señores *Víctor M. Castillo P.* y *Guillermo Escalante A.*